

# **Das Tempelweihfest im Johannesevangelium (Joh 10,22–39)**

Konflikt und Offenbarung

INAUGURAL-DISSERTATION  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Theologischen Fakultät  
der Universität Zürich  
in Theologie

vorgelegt von  
Benjamin Wildberger

von Neunkirch SH

2015

Die Theologische Fakultät genehmigt auf Antrag von Prof. Dr. Jean Zumstein die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 04. Oktober 2015

Der Dekan: Prof. Dr. Thomas Schlag





# Inhaltsverzeichnis

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INHALTSVERZEICHNIS .....</b>                               | <b>1</b>  |
| <b>EINLEITUNG .....</b>                                       | <b>9</b>  |
| BESONDERHEITEN DER PERIKOPE.....                              | 9         |
| FORSCHUNGSINTERESSE UND VORGEHENSWEISE .....                  | 12        |
| <b>I. TEXT.....</b>   | <b>14</b> |
| 1. ÜBERSETZUNG UND TEXTKRITIK.....                            | 14        |
| 1.1 Joh 10,22.....  | 14        |
| 1.2 Joh 10,23.....  | 16        |
| 1.3 Joh 10,24.....  | 17        |
| 1.4 Joh 10,25.....  | 18        |
| 1.5 Joh 10,26.....  | 19        |
| 1.6 Joh 10,27.....  | 21        |
| 1.7 Joh 10,28.....  | 22        |
| 1.8 Joh 10,29.....  | 23        |
| 1.9 Joh 10,30.....  | 25        |
| 1.10 Joh 10,31.....   | 25        |
| 1.11 Joh 10,32.....   | 26        |
| 1.12 Joh 10,33.....   | 27        |
| 1.13 Joh 10,34.....   | 28        |
| 1.14 Joh 10,35.....   | 29        |
| 1.15 Joh 10,36.....   | 30        |
| 1.16 Joh 10,37.....   | 31        |
| 1.17 Joh 10,38.....   | 32        |
| 1.18 Joh 10,39.....   | 34        |
| 2. ÜBERSICHT.....   | 35        |
| <b>II. TEXTGESTALTUNG.....</b>                                | <b>37</b> |
| 1. VORZUGSWÖRTER.....   | 37        |
| 1.1 πιστεύω.....  | 37        |
| 1.2 ἔργον.....  | 38        |
| 1.3 λέγω.....   | 39        |
| 1.4 πατήρ.....  | 40        |
| 2. SATZGESTALTUNG UND TEXTSPANNUNGEN.....                     | 41        |
| 2.1 Beziehungsgestaltung (Joh 10,25–30) .....                 | 41        |
| 2.2 Diskrepanz zwischen Frage und Antwort (Joh 10,24f.) ..... | 43        |

|  |           |
|--|-----------|
| 2.3 Der Werkbeweis (Joh 10,25) .....                           | 44        |
| 2.4 Vom Unglauben zum Glauben (Joh 10,26f.).....               | 45        |
| Exkurs: Ein Prädestinationsgedanke in Joh 10,26? .....         | 46        |
| 2.5 Die Gabe ewigen Lebens (Joh 10,28).....                    | 48        |
| 2.6 Handlungsanalogie (Joh 10,28f.) .....                      | 49        |
| Exkurs: Was gibt und sichert der Vater in V.29c Jesus zu?..... | 49        |
| 2.7 Einheitsaussage (Joh 10,30).....                           | 51        |
| 2.8 Analoge und digitale Kommunikation (Joh 10,31ff.).....     | 52        |
| 2.9 Psalminterpretation (Joh 10,35f.) .....                    | 52        |
| 2.10 Argumentationsstruktur (Joh 10,35f.).....                 | 54        |
| 2.11 Intertextualität und Intratextualität (Joh 10,36).....    | 55        |
| 2.12 Repetitive Vertiefung (Joh 10,37f.) .....                 | 56        |
| 2.13 Begründungsstruktur (Joh 10,35–38).....                   | 56        |
| 2.14 Reziproke Immanenzformel (Joh 10,38).....                 | 57        |
| 3. AUFBAU DER PERIKOPE .....                                   | 57        |
| 3.1 Strukturvorschläge in der Forschung .....                  | 57        |
| 3.2 Motivwiederholung.....                                     | 58        |
| 3.3 Motivvertiefung im Mittelteil (Joh 10,32f.).....           | 60        |
| Fazit .....  | 61        |
| 4. REDAKTIONSHYPOTHESEN .....                                  | 62        |
| 4.1 Die Hirtenmetapher (Joh 10,26–29).....                     | 62        |
| 4.2 Die Schriftauslegung (Joh 10,34b–36).....                  | 63        |
| Fazit .....  | 64        |
| 5. KREATIVITÄT.....  | 65        |
| <b>III. TEXT UND KONTEXT .....</b>                             | <b>66</b> |
| 1. JOH 10,19–21 (DISPUT) .....                                 | 66        |
| 1.1 Thema: Wort und Werk .....                                 | 67        |
| 1.2 Personen: Die ‚Juden‘ .....                                | 67        |
| 1.3 Ort: Jerusalem.....  | 69        |
| 1.4 Zeit: Nach dem Laubhüttenfest.....                         | 69        |
| 1.5 Kontextbezüge und Motivaufnahmen .....                     | 70        |
| a. Spaltung (Joh 10,19) .....                                  | 70        |
| b. Worte (Joh 10,19.21).....                                   | 71        |
| c. Dämonenvorwurf (Joh 10,20f.) .....                          | 73        |
| d. Blindenheilung (Joh 10,21).....                             | 74        |
| Fazit .....  | 75        |
| 2. JOH 10,22–39 (TEMPELWEIHFEST) .....                         | 75        |
| 2.1 Thema: Christusoffenbarung .....                           | 75        |
| 2.2 Personen: Jesus und die ‚Juden‘ .....                      | 75        |
| 2.3 Ort: Jerusalem, Tempel und die Säulenhalle Salomos.....    | 76        |
| 2.4 Zeit: Tempelweihfest im Winter.....                        | 77        |
| 2.5 Kontextbezüge und Motivaufnahmen .....                     | 77        |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| a.  | Die Bis-wann-Frage (Joh 10,24) .....                               | 77  |
| b.  | Der zu klärende Christusanspruch (Joh 10,24) .....                 | 78  |
| c.  | Die Forderung nach Offenheit (παρησία) (Joh 10,24) .....           | 78  |
| d.  | Jesu bisheriges offenbarendes Reden (Joh 10,25) .....              | 78  |
| e.  | Jesu bisherige Werke (Joh 10,25.32.37f.) .....                     | 79  |
| f.  | Der Unglaube (Joh 10,25f.) .....                                   | 80  |
| g.  | Die Aufnahme der Hirtenrede (Joh 10,27f.) .....                    | 80  |
| h.  | Die Gabe des Sohnes und des Vaters (Joh 10,28f.) .....             | 81  |
| i.  | Steinauflesen (Joh 10,31) .....                                    | 81  |
| j.  | Der Vorwurf von Blasphemie und Idolatrie (Joh 10,33) .....         | 81  |
|     | Exkurs: Joh 5 und Joh 10,22–39 .....                               | 81  |
| k.  | Das Ergehen des Wortes (Joh 10,34f.) .....                         | 83  |
| l.  | Jesu Heiligung und Sendung (Joh 10,36) .....                       | 83  |
| m.  | Gottessohnbekenntnis und Blasphemievorwurf (Joh 10,36) .....       | 83  |
| n.  | Festnahmeversuch (Joh 10,39) .....                                 | 84  |
|     | Fazit .....  | 85  |
| 3.  | JOH 10,40–42 (JORDAN) .....  | 85  |
| 3.1 | Thema: Zeichen, wahres Reden und Glauben .....                     | 85  |
| 3.2 | Personen: Jesus, die ‚Vielen‘ und Johannes der Täufer .....        | 86  |
| 3.3 | Ort: Reise und Jordan .....  | 87  |
| 3.4 | Zeit: Stillstand .....   | 87  |
| 3.5 | Kontextbezüge und Motivaufnahmen .....                             | 88  |
| a.  | Der Anschluss mit καί (Joh 10,40) .....                            | 88  |
| b.  | Das πάλιν in Verbindung mit Jordan (Joh 10,40) .....               | 88  |
| c.  | Das πρῶτον in Verbindung mit Johannes dem Täufer (Joh 10,40) ..... | 89  |
| d.  | Die Zeichen (Joh 10,41) .....                                      | 89  |
| e.  | Die wahren Aussagen (Joh 10,41) .....                              | 90  |
|     | Fazit .....  | 91  |
| 4.  | WO BEGINNT DAS TEMPELWEIHFEST? .....                               | 92  |
| 4.1 | Umstrittene Einleitung (Joh 10,22–23) .....                        | 92  |
| 4.2 | Joh 10 als Texteinheit .....                                       | 93  |
| 4.3 | Joh 9–10 als Texteinheit .....                                     | 94  |
| 4.4 | Joh 8–10 als Texteinheit .....                                     | 95  |
| 5.  | WO ENDET DAS TEMPELWEIHFEST? .....                                 | 96  |
| 5.1 | Joh 10,40–42 als Übergangspassage .....                            | 97  |
| 5.2 | Joh 11 und das Tempelweihfest .....                                | 98  |
| 6.  | TEXTORDNUNG .....  | 99  |
| 6.1 | Stand der Untersuchung .....                                       | 99  |
| 6.2 | Die Textordnung in Joh 7–10 .....                                  | 99  |
| 6.3 | Die Rückverweise in Joh 10,22–39 .....                             | 101 |
| 6.4 | Motivstruktur .....  | 102 |
|     | Fazit .....  | 103 |

|  |            |
|--|------------|
| <b>IV. KONTEXT UND TEXT.....</b>                             | <b>105</b> |
| 1. EVANGELIUM UND GATTUNG .....                              | 105        |
| 1.1 Aufbau des Johannesevangeliums .....                     | 105        |
| 1.2 Frage nach der Gattung.....                              | 108        |
| 2. DER KONFLIKT .....  | 109        |
| 2.1 Der Konflikt im Evangelium.....                          | 109        |
| a. Glaube und Unglaube im Evangelium.....                    | 109        |
| b. Verarbeitung von traditionellem Konfliktmaterial.....     | 111        |
| c. Symmetrie und Asymmetrie in der Konfliktdarstellung ..... | 112        |
| d. Konfliktsteigerung.....                                   | 113        |
| Fazit .....  | 117        |
| 2.2 Der Konflikt innerhalb der Perikope .....                | 118        |
| a. Doppeltes Vorgehen bei Blasphemie.....                    | 118        |
| b. Vorbereitung und Ausführung.....                          | 119        |
| c. Vertreibung und Festnahme .....                           | 119        |
| Fazit .....  | 120        |
| 3. CHRISTOLOGISCHE ASPEKTE .....                             | 120        |
| 3.1 Die Entfaltung der Christologie im Evangelium .....      | 120        |
| a. Die Hinführung der Christologie auf Joh 10,24 .....       | 120        |
| b. Die Entfaltung des Christusmotivs in Joh 7–10,21 .....    | 121        |
| Fazit .....  | 123        |
| 3.2 Die Frage nach der Mitte des Evangeliums.....            | 123        |
| a. These von Wyller und Kritik.....                          | 123        |
| b. Prolog und Epilog .....                                   | 125        |
| Fazit .....  | 126        |
| 3.3 Synoptisches Prozessmaterial .....                       | 126        |
| a. Markusevangelium .....                                    | 127        |
| b. Lukasevangelium.....                                      | 128        |
| c. Matthäusevangelium.....                                   | 129        |
| Fazit .....  | 129        |
| 4. DIE EINHEITSAUSSAGEN BEIM TEMPELWEIHFEST.....             | 130        |
| 4.1 Die Einheitsaussage in Joh 10,30 .....                   | 131        |
| a. Einheit im Johannesevangelium.....                        | 131        |
| b. Alte Kirche .....   | 132        |
| c. Familienmetaphorik.....                                   | 133        |
| d. Königsmetaphorik.....                                     | 133        |
| Fazit .....  | 134        |
| 4.2 Die reziproke Immanenzformel in Joh 10,38.....           | 135        |
| a. Die reziproke Immanenzformel im Evangelium .....          | 136        |
| b. Die thematische Hinführung in der Perikope (Gott).....    | 137        |
| c. Die Partikel EN im Vers (Raummetaphorik) .....            | 137        |
| Fazit .....  | 138        |



|  |            |
|--|------------|
| 5. DIE ARGUMENTATION MIT PS 82 .....                                 | 138        |
| 5.1 Ps 82 und die Götter.....  | 139        |
| a. Psalm 82.....   | 139        |
| b. Ps 82,6.....  | 140        |
| 5.2 Psalmzugänge und der Götterplural.....                           | 141        |
| a. Der religionsgeschichtliche Fokus: Götterpantheon .....           | 141        |
| b. Der internationale Skopus: Gott der Nationen (Engel).....         | 141        |
| c. Der kultprophetische Zugang.....                                  | 142        |
| d. Die richterlich-synagogale Sichtweise.....                        | 143        |
| e. Die königliche Begründung .....                                   | 144        |
| f. Die Melchisedek-Interpretation .....                              | 145        |
| g. Rabbinische Deutung der Sinaierzählung.....                       | 146        |
| h. Weitere anthropologisch-theologische Dimensionen .....            | 147        |
| Fazit .....  | 147        |
| 5.3 Interpretationszugänge im Johannesevangelium .....               | 148        |
| a. Götter und Engel.....   | 148        |
| b. (Kult-)Prophetentum .....   | 149        |
| c. Richtertum .....  | 150        |
| d. Königtum.....   | 150        |
| e. Melchisedek und die Götter .....                                  | 151        |
| f. Sinaierzählung.....   | 151        |
| g. Die Vergöttlichung des Menschen.....                              | 153        |
| h. Messianische Psalmdeutung.....                                    | 153        |
| i. Moderne Abstraktion .....   | 154        |
| 5.4 Kriterien .....  | 154        |
| Fazit .....  | 157        |
| 6. KONFLIKT UND OFFENBARUNG.....                                     | 158        |
| <b>V. SETTING (ORT UND ZEIT).....</b>                                | <b>159</b> |
| 1. DER TEMPEL .....  | 160        |
| 1.1 Der Tempel im Johannesevangelium .....                           | 160        |
| 1.2 Tempelchristologische Anspielungen.....                          | 162        |
| 1.3 Die Tempelfeste im Johannesevangelium.....                       | 165        |
| a. Laubhüttenfest als Tempelfest.....                                | 165        |
| b. Das Tempelweihfest als Tempelfest.....                            | 166        |
| Fazit .....  | 167        |
| 2. DIE SÄULENHALLE SALOMOS .....                                     | 168        |
| 2.1 Historische Annäherung: Die Säulenhalle Salomos.....             | 168        |
| 2.2 Interpretationszugänge .....                                     | 170        |
| a. Literarische Nuancierung: Schutz vor dem Winterwetter .....       | 170        |
| b. Ekklesiologische Reminiszenz: Urchristlicher Versammlungsort..... | 171        |
| c. Juristische Funktion: Ort des Gerichts .....                      | 171        |
| d. Struktureller Zugang: Joh 5–10 .....                              | 171        |

|            |   |            |
|------------|---|------------|
| e.         | <i>Tempeltheologische Fokussierung: Der Tempel</i> .....        | 172        |
| f.         | <i>Royale Anlehnung: Salomo</i> .....                           | 172        |
| g.         | <i>Weisheitliche Tradition: Jesu Wandeln</i> .....              | 173        |
| h.         | <i>Kreativer Aspekt: Konsonantenähnlichkeit</i> .....           | 174        |
|            | <i>Fazit</i> .....  | 174        |
| 3.         | DIE JAHRESZEIT (WINTER).....                                    | 175        |
| a.         | <i>Narrativ-struktureller Ansatz: Jahreszeiten</i> .....        | 175        |
| b.         | <i>Symbolischer Ansatz: Tiefensinn</i> .....                    | 176        |
| c.         | <i>Plottechnischer Ansatz: Ironie</i> .....                     | 176        |
| d.         | <i>Historisierender Ansatz: Winterwetter</i> .....              | 177        |
|            | <i>Fazit</i> .....  | 177        |
| 4.         | BILDLICHKEIT .....  | 178        |
| <b>VI.</b> | <b>DAS TEMPELWEIHFEST</b> .....                                 | <b>179</b> |
| 1.         | ALTTESTAMENTLICHE TEMPELFEIERN.....                             | 179        |
| 2.         | QUELLEN BIS MISCHNA .....                                       | 181        |
| 2.1        | <i>Das erste Makkabäerbuch: Historische Einführung</i> .....    | 181        |
| 2.2        | <i>Das zweite Makkabäerbuch: Anbindung an Tradition</i> .....   | 182        |
| 2.3        | <i>Fastenrolle: Altarfest</i> .....                             | 183        |
| 2.4        | <i>Flavius Josephus: Lichtmotiv</i> .....                       | 184        |
| 2.5        | <i>Nachtrag: Aulus Persius Flaccus (Satiren)</i> .....          | 185        |
| 3.         | QUELLEN AB MISCHNA.....   | 187        |
| 3.1        | <i>Mischna</i> .....  | 187        |
| 3.2        | <i>Tosefta</i> .....  | 188        |
| 3.3        | <i>Der babylonische Talmud</i> .....                            | 189        |
| 3.4        | <i>Der Jerusalemer Talmud</i> .....                             | 195        |
| 3.5        | <i>Weitere jüdische Literatur</i> .....                         | 199        |
| 4.         | LITURGISCHE TEXTE .....   | 204        |
| 4.1        | <i>Leseordnung: Num 7 (Sach 2–4; 1Kön 7)</i> .....              | 204        |
| 4.2        | <i>Tempelpsalms: Psalm 30</i> .....                             | 205        |
| 4.3        | <i>Hallel: Psalm 113–118</i> .....                              | 206        |
| 5.         | ANNÄHERUNG AN DAS FEST .....                                    | 207        |
| 5.1        | <i>Festbegründung und –termin (Hintergrund)</i> .....           | 207        |
| 5.2        | <i>Festbezeichnung (Chanukka)</i> .....                         | 209        |
| 5.3        | <i>Festentwicklung (von der Altar- zur Lichtthematik)</i> ..... | 210        |
| 5.4        | <i>Festsystematisierung (alttestamentliche Anlehnung)</i> ..... | 211        |
| 5.5        | <i>Festnähe (Chanukka und Laubhüttenfest)</i> .....             | 212        |
| 5.6        | <i>Festsymbolik (Leuchter / Licht)</i> .....                    | 214        |
| 5.7        | <i>Festzahl (Acht)</i> .....                                    | 216        |
| 6.         | DAS TEMPELWEIHFEST UND JOH 10,22–39.....                        | 217        |
| 6.1        | <i>Struktur Joh 7–10</i> .....                                  | 218        |
| 6.2        | <i>Die Festbezeichnung ἑγκαίνια und das Tempelmotiv</i> .....   | 218        |
| 6.3        | <i>Das Altarfest und der Gesalbte (Christus)</i> .....          | 219        |

|   |            |
|---|------------|
| 6.4 Das Motiv der Heiligkeit.....                                   | 219        |
| 6.5 Messianische Zeit und Rettergestalt (Freiheit / Hoffnung) ..... | 220        |
| 6.6 Lichtmotiv .....  | 221        |
| 6.7 Πατήρ (Zahl Acht) .....   | 222        |
| 6.8 Antiochus IV. und Jesus .....                                   | 223        |
| 6.9 Jesus und die Makkabäer.....                                    | 224        |
| 6.10 Schafmotiv und Guilding's These (Leseordnung) .....            | 224        |
| 6.11 Psalm 30 (Not und Errettung) und 118 (Hallel).....             | 225        |
| 6.12 Die Werke (Wunder) .....                                       | 227        |
| 7. DAS TEMPELWEIHFEST IM JOHANNESSEVANGELIUM .....                  | 227        |
| <b>VII. ERTRAG UND PERSPEKTIVEN .....</b>                           | <b>230</b> |
| 1. AUSLEGUNG VON JOH 10,22–39 .....                                 | 230        |
| 1.1 Setting und Christusfrage (Joh 10,22–24) .....                  | 230        |
| 1.2 Erste Antwortrede Jesu und Reaktion (Joh 10,25–31).....         | 232        |
| 1.3 Zweite Antwortrede Jesu und Reaktion (Joh 10,32–33).....        | 236        |
| 1.4. Dritte Antwortrede Jesu und Reaktion (Joh 10,34–39) .....      | 237        |
| 2. NEUE PERSPEKTIVEN AUF JOH 10,22–39 .....                         | 241        |
| <b>ANHANG .....</b>   | <b>245</b> |
| 1. BEDEUTUNG UND ÜBERSETZUNG VON JOH 10,24C .....                   | 245        |
| 1.1 Übersetzungs- und Auslegungsvarianten .....                     | 245        |
| a. Verärgern .....  | 245        |
| b. Erheben .....  | 246        |
| c. Hinhalten.....   | 247        |
| d. Leben nehmen.....  | 248        |
| e. Wortspiel.....   | 249        |
| 1.2 Kriterien .....   | 250        |
| Fazit .....   | 252        |
| 2. DIE TEXTKRITISCHE SCHWIERIGKEIT MIT JOH 10,29AB .....            | 253        |
| 2.1 Die textkritische Diskussion.....                               | 253        |
| a. Neutrum-Neutrum-Variante (B).....                                | 254        |
| b. Neutrum-Maskulinum-Variante (X) .....                            | 256        |
| c. Maskulinum-Maskulinum-Variante (P <sup>66</sup> ) .....          | 257        |
| d. Maskulinum-Maskulinum-Sondervariante (f <sup>1.13</sup> ) .....  | 258        |
| e. Maskulinum-Maskulinum-Sondervariante (D).....                    | 259        |
| f. Maskulinum-Neutrum-Variante (A) .....                            | 259        |
| 2.2 Kriterien .....   | 260        |
| Fazit .....   | 262        |
| <b>LITERATURVERZEICHNIS.....</b>                                    | <b>265</b> |
| 1. BIBELAUSGABEN .....  | 265        |
| 2. KOMMENTARE ZUM JOHANNESSEVANGELIUM .....                         | 265        |

|   |     |
|---|-----|
| 3. QUELLEN .....  | 266 |
| 3.1 Christliche und pagane Texte (inkl. Josephus).....    | 266 |
| 3.2 Rabbinische Texte .....                               | 266 |
| a. Mischna.....   | 266 |
| b. Tosefta .....  | 267 |
| c. Babylonischer Talmud.....                              | 267 |
| d. Jerusalemer Talmud.....                                | 267 |
| e. Midraschim, Piskas, Sammelwerke etc. ....              | 268 |
| 4. SEKUNDÄRLITERATUR.....                                 | 268 |
| (Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel, Kommentare)..... | 268 |
| 5. HILFSMITTEL.....                                       | 274 |
| 6. ABKÜRZUNGEN .....                                      | 275 |

## Einleitung

Beim flüchtigen Lesen von Joh 10,22–39 kann man sich kaum des Eindrucks einer gewissen Belanglosigkeit erwehren. Auf bereits Erwähntes wird hingewiesen, ohne dabei neue Gedanken einzubringen (V.25).<sup>1</sup> Störend wirken Ungereimtheiten im Text<sup>2</sup> und der wiederholt monoton wirkende Verweis auf getane Werke ermüdet beim Lesen (V.25.32f.37f.). Die kleine Hirtenrede in V.26ff. bringt zwar etwas Farbe in den Text, schöpft aber vor allem aus dem gewaltigen Bildreservoir seines bekannten Pendants. Dies wiederum führte in der Forschung zu Redaktionshypothesen. Auch die in den trinitarischen Diskussionen häufig zitierte Einheitsaussage (V.30) vermag diesem Ersteindruck kaum etwas entgegen zu setzen, prägt doch Jesu Gottesnähe bereits ab dem Prolog das gesamte Evangelium. Nicht viel erhellender scheint der Mittel- und Schlussteil der Perikope zu sein. Der Rekurs auf die Werke wird intensiver. Als wohlthuender Lichtblick erweist sich das Psalmzitat in V.34, das in frischer und nicht-monotheistischer Weise von einem Götterplural spricht. Die Vielzahl an Aufsätzen belegt das Forschungsinteresse an dieser Passage, aber ebenso die Schwierigkeiten mit diesen Versen. Auch hier werden redaktionelle Eingriffe vermutet. Dann bleibt endgültig ein Rumpftext, der in einer Bedeutungslosigkeit zu versinken droht.

### Besonderheiten der Perikope

Dieser Ersteindruck wird gefördert durch Sprach- und Stilmerkmale, die typisch für das Johannesevangelium sind.<sup>3</sup> Nicht nur bekannte Lexeme werden

---

<sup>1</sup> Die Verse aus Joh 10,22–39 werden mit V. + Verszahl abgekürzt.

<sup>2</sup> Jesus weist z.B. auf eine getätigte Christusoffenbarung hin (V.25), obwohl sich eine solche im Evangelium in der vorliegenden Konstellation nirgends nachweisen lässt (vgl. Kapitel 3.5b).

<sup>3</sup> Vgl. RUCKSTUHL. Stilkritik. 189f.: (A) Asyndeton epicum in V.22b.25.32–34 (71), παρρησία im Dativ ohne Präposition in V.24 (75), οὖν-Narrativum in V.24[.39] (63f.), Einleitung zur direkten Rede mit ἀπεκρίθη + (asyndetisch / οὖν) + (αὐτῷ / αὐτοῖς) + ([ὁ] Ἰησοῦς / anderer Namen / Hauptwort oder Ersatzfürwort) – in V.25.32–34 (68), nachgestelltes Possessivpronomen mit Artikel in V.26f. (74), Ersatz einer Mehrzahl von Personen durch die Einzahl des Neutrums in V.29 (84), ἔστιν γεγραμμένον in V.34 (81). (B) ἐγώ + ὑμεῖς in V.25f. (113), μαρτυρέω περί τινος in V.25e (114), ἐκ partitivum in V.26 (96), οὐ μή ... εἰς τὸν αἰῶνα in V.28 (107), οὐ περί ... ἀλλὰ περί in V.33 (125), ὑμεῖς λέγετε ὅτι in V.36 (100), ὅν ... ὑμεῖς λέγετε ὅτι in V.36 (121), Repetition in V.38 (104), das Wort πιάζω für ‚ergreifen‘ in V.39 (128), Ἱεροσόλυμα mit Artikel in V.22 (136). (C) ἔργον für Wunder in V.25.32–33.37f. (152), εἶναι ἐκ in V.26 (153), ζῶν διδωμι in V.29 (148), ποιέω + Reflexivpronomen im Akku-

verwendet,<sup>4</sup> sondern ganze Gedankengänge sind bereits an früheren Stellen anzutreffen.<sup>5</sup> Die Frage drängt sich auf, was für ein Interesse der implizite Autor mit dieser Perikope verfolgt hat und was ihr spezifischer Beitrag fürs Johannesevangelium ist. Ein erster Hinweis auf die Besonderheiten der Perikope offenbaren die Hapax legomena:

Tempelweihfest (V.22: ἐγκαίνια), Winter (V.22: χειμών), Salomo (V.23: Σολομῶνος); umringen (V.24: κυκλώ), Gotteslästerung (V.33: βλασφημία), Gott lästern (V.36: βλασφημέω).

Die Hälfte aller Hapax legomena befinden sich im Setting (V.22f.).<sup>6</sup> Eine eigene Festzeit und Jahreszeit wird genannt und mit der Nennung des alttestamentlichen Königs Salomo wird an eine berühmte Persönlichkeit aus der Geschichte Israels erinnert. Die drei anderen sind den Kontrahenten Jesu zuzuordnen. Diese umringen ihn und klagen ihn der Gotteslästerung an. Setting und Konfliktkonstellation geben der Perikope einen eigenen Charakter. Neben diesen Hapax legomena fallen einzigartige Wortformen<sup>7</sup> und Wortkombinationen auf. Nur in

---

sativ + Attribut / sich zu etwas machen in V.33 (144), νόμος + Ergänzung zum Geltungsbereich in V.34 (143).

<sup>4</sup> Im Vergleich mit den Synoptikern: Ἰησοῦς (V.23.25.32.34): Joh [244] Mt [152] Lk [88] Mk [82], περιπατέω (V.23): Joh [17] Mk [9] Mt [7] Lk [5], οὖν (V.23): Joh [200] Mt [56] Lk [33] Mk [6], Ἰουδαῖος (V.24.31.33): Joh [71] Mk [7] Mt [5] Lk [5], σὺ (V.24.33): Joh [61] Lk [26] Mt [18] Mk [10], παρρησία (V.24): Joh [9] Mk [1], ἀποκρίνομαι (V.25.32–34): Joh [78] Mt [55] Lk [46] Mk [33], οὐ (Joh 10,25f.28.33–35.37): Joh [282] Mt [202] Lk [174] Mk [118], πιστεύω (V.25f.37f.): Joh [98] Mk [14] Mt [11] Lk [9], ἔργον (V.25.32f.37f.): Joh [27] Mt [6] Mk [2] Lk [2], ἐγώ / Pronomen (V.25.30.34 / V.24f.27–30.32.34.37f.): Joh [132/515] Mt [28/261] Lk [21/282] Mk [16/130], ποιῶ / ποιέω (V.25.37f./V.25.33.37f.): Joh [13/110] Mt [3/86] Mk [2/47] Lk [1/88], πατήρ (V.25.29f.32.36–38): Joh [136] Mt [63] Lk [56] Mk [18], ταῦτα (V.25): Joh [61] Lk [47] Mt [22] Mk [17], μαρτυρέω (V.25): Joh [33] Mt [1] Lk [1], ὑμεῖς (V.26.36): Joh [68] Mt [31] Lk [20] Mk [10], ὅτι (V.26.33f.36.38): Joh [271] Lk [174] Mt [140] Mk [102], πρόβατον (V.26.27): Joh [19] Mt [11] Mk [2] Lk [2], γινώσκω (V.27.38): Joh [57] Lk [28] Mt [20] Mk [12], ζωή (V.28): Joh [36] Mt [7] Lk [5] Mk [4], αἰώνιος (V.28): Joh [17], Mt [6] Mk [4] Lk [4], αἰών (V.28): Joh [13] Mt [8] Lk [7] Mk [4], οὐδεὶς (V.29): Joh [53] Lk [35] Mk [26] Mt [19], πάλιν (V.31.39): Joh [45] Mk [28] Mt [17] Lk [3], ἵνα (V.31.38): Joh [145] Mk [62] Lk [48] Mt [40], λιθάζω (V.31–33): Joh [4], νόμος (V.34): Joh [15] Lk [9] Mt [8], ἐκεῖνος (V.35): Joh [70] Mt [54] Lk [33] Mk [23], γραφή (V.35): Joh [12] Mt [4] Lk [4] Mk [3], κόσμος (V.36): Joh [78] Mt [9] Mk [3] Lk [3], ἐμοί (V.38): Joh [29] Mt [7] Lk [6] Mk [2], ζητέω (V.39): Joh [35] Lk [26] Mt [14] Mk [9].

<sup>5</sup> WAHLDE (Structure. 576f.) weist darauf hin, dass Motive aus Joh 10,22–39 bereits in Joh 6,31–59 und 8,13–59 zu finden sind: (1) Die Frage, wer Jesus ist. (2) Die Antwort Jesu, dass er sich bereits offenbart habe. (3) Das Motiv des Unglaubens. (4) Die Rede von den Glaubenden. (5) Die Heilszusicherung und die Vergewisserung des ewigen Lebens.

<sup>6</sup> Dies passt zum johanneischen Stil: z.B. Joh 2,1f. = Hochzeit (γάμος); Joh 2,13f. = Verkäufer (πωλοῦντας), Rinder (βόας), Händler (κερματιστάς); Joh 3,22f. = sich aufhalten (διέτριβεν), Änon (Αἰνών), Salim (Σαλείμ).

<sup>7</sup> Z.B.: αἶρεις (V.24), ἐμῶν (V.26), ἀκούουσιν (V.27), ἀκολουθοῦσιν (V.27), ἀπόλωνται (V.28), ἀρπάσει (V.28f.39), χειρός (V.28), μεῖζον (V.29), ἐβάστασαν (V.31), λιθάσωσιν (V.31), καλά (V.32), ἔδειξα (V.32), ποῖον (V.32), λιθάζετε (V.32), καλοῦ (V.33), ἔργου (V.33), λιθάζομέν (V.33), εἶπα (V.34), θεοί (V.34), ἐκείνους (V.35), θεοὺς (V.35), λυθῆναι (V.35), ἡγίασεν (V.36), ἔργοις (V.38), γινώσκητε (V.38).

dieser Perikope ist zum Beispiel davon die Rede, dass Jesus<sup>8</sup> im Tempel umhergeht (V.23a: περιπατέω ἐν τῷ ἱερῷ) oder dass er sich in der Säulenhalle Salomos befindet (V.23b: στοά τοῦ Σολομῶνος).<sup>9</sup> Nur in V.24 wird eine Biswahn-Frage gestellt (V.24c: ἕως πότε), die zudem eine exklusive Nähe zu Joh 10,18 hat (V.24c: τὴν ψυχὴν αἴρεις). Die Aufforderung, Jesus solle sich endlich in Offenheit als Christus bekennen (V.24de: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὲ ἡμῖν παρρησίᾳ), findet sein Pendant höchstens in Joh 7,4. Der Ausdruck ‚im Namen des Vaters‘ (V.25d: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός)<sup>10</sup> oder das Motiv, dass die ‚Werke zeugen‘ (V.25de: τὰ ἔργα μαρτυρεῖ)<sup>11</sup> erinnert an das fünfte Kapitel, das Schafmotiv an die vorausgehende Hirtenrede. Selten ist von ‚Schafen‘ (V.26b.27a: πρόβατον)<sup>12</sup> oder von ‚rauben‘ (V.28c.29c: ἀρπάζω)<sup>13</sup> im Evangelium die Rede, geschweige denn in Verbindung mit ἀκούω,<sup>14</sup> γινώσκω<sup>15</sup> oder ἀκολουθέω<sup>16</sup> (V.27a–c). Allein in dieser Perikope wird die Wendung ‚aus-der-Hand‘ verwendet (V.28c.29c.39b: ἐκ τῆς χειρός)<sup>17</sup> und ist von ‚Grösserem‘ im Neutrum die Rede (V.29b: μείζον).<sup>18</sup> Eine Besonderheit stellt auch die Einheitsaussage in ihrer christologischen Deutlichkeit dar (V.30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν).<sup>19</sup>

Weiter kommt die Wortkombination von ‚Steine‘ und ‚Sammeln‘ (V.31a: βαστάζω λίθους)<sup>20</sup> sowie das Verb ‚steinigen‘ (V.31b: λιθάζω) nur in Texten mit Bezug zu dieser Perikope vor<sup>21</sup> und die Frage ‚wegen welchem‘ (V.32c: διὰ ποῖον) lässt sich sonst nirgends finden – so wie das Reden von ‚guten Werken‘ (V.32b.33b: ἔργα καλά).<sup>22</sup> Ein Vorwurf wie derjenige der Idolatrie (V.33e: ποιεῖς σεαυτὸν θεόν) ist selten im Evangelium<sup>23</sup> und in dem zitierten Schriftwort aus Ps 82,6 (V.34cd: ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε) überrascht weniger die besonde-

<sup>8</sup> Respektive der ‚johanneische Jesus‘. So auch an anderen Stellen.

<sup>9</sup> Das Wort στοά kommt nur noch in Joh 5,2 vor.

<sup>10</sup> Vgl. Joh 5,43.

<sup>11</sup> In Joh 5,36 zeugen auch die Werke Jesu von ihm.

<sup>12</sup> Das Wort πρόβατον kommt in Kapitel 2 (Tempelreinigung), 10 (Hirtenrede) und 21 (Hirtenauftrag an Petrus) vor.

<sup>13</sup> In Joh 6,15 wollen die Menschen Jesus ergreifen um ihn zum König zu machen, in Joh 10,12 wird das Rauben der Schafe durch Wölfe erwähnt.

<sup>14</sup> Joh 10,3.8.16.

<sup>15</sup> Joh 10,14.

<sup>16</sup> Joh 10,4f.

<sup>17</sup> Kombiniert mit dem Wort ἀρπάζω (rauben) nur in V.28.29.

<sup>18</sup> Siehe im Anhang zu V.29ab.

<sup>19</sup> Vgl. Joh 17,22.

<sup>20</sup> Diese Kombination ist ansonsten weder im AT noch NT zu finden.

<sup>21</sup> Das Verb wird zwar auch in Joh 8,5 verwendet, die Szene mit der Ehebrecherin ist aber eine spätere Hinzufügung. Abgesehen davon erscheint es dreimal beim Tempelweihfest (V.31–33) und einmal in einem Verweis darauf (Joh 11,8).

<sup>22</sup> Das Adjektiv καλός wird nur in Joh 2,10; 10,11.14.32f. benutzt.

<sup>23</sup> Ähnliche Vorwürfe in Joh 5,18; 19,7.

re Verbform εἶπα,<sup>24</sup> als vielmehr das Wort ‚Gott‘ im Plural. Die Wortkombination ‚Wort Gottes‘ (V.35b: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ)<sup>25</sup> sowie das Reden von der ‚Unauflösbarkeit der Schrift‘ (V.35c: λυθῆναι ἡ γραφή) oder die Verknüpfung von ‚Heiligung und Sendung in die Welt‘ (V.36ab: ἀγιάζω + ἀποστέλλω εἰς τὸν κόσμον) sind Spezifika der Perikope, ebenso, dass sich Jesus in V.36 als Gottessohn (V.36f: υἱὸς τοῦ θεοῦ) ohne bestimmten Artikel zu seiner Identität äussert.<sup>26</sup> Auch wird zum ersten Mal ein expliziter Glaubensaufruf an die jüdischen Zuhörer gerichtet (V.38c: πιστεύετε)<sup>27</sup> und der Ausdruck ‚den Werken glauben‘ (V.38c: τοῖς ἔργοις πιστεύετε) verwendet.<sup>28</sup> Abschliessend ist auf die kunstvolle Reziprozitätsformel (V.38fg: ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρὶ) hinzuweisen, die hier erstmals erscheint.<sup>29</sup> Dieses Inventar zeugt von Besonderheiten der Perikope, die es in der folgenden Untersuchung zu interpretieren und in eine Gesamtauslegung zu integrieren gilt.

### Forschungsinteresse und Vorgehensweise

Einzelne Themen aus Joh 10,22–39 standen wiederholt im Fokus des Forschungsinteresses: textkritische Fragen, das Verhältnis von Tempelweihfest und Inhalt der Perikope, die Apologie mit Ps 82,6 oder die Nähe der Passage zur synoptischen Verhörszene. Bis heute fehlt aber eine Monographie, welche die Einzelresultate bündelt und in ein Gesamtkonzept stellt. Das besondere Augenmerk dieser Arbeit liegt dabei auf der Frage nach der Bedeutung des Tempelweihfests für die Perikope. Um sich dieser Frage anzunähern, gilt es zunächst, die Perikope, das heisst textkritische Probleme, seine Gestaltung, sein Ort sowie seine Bedeutung im Gesamtevangeliem zu verstehen. Um diese Zielsetzung zu erreichen, wurden fünf methodische Schritte gewählt:

(1) Textkritik und Übersetzung: Textkritische Befunde zeugen von Textschwierigkeiten. Ob nun Veränderungen mit oder ohne Absicht entstanden sind, die Folge ist stets eine Lesart mit Interpretationspotential.

(2) Textgestaltung: Ein Text besteht nicht nur aus einzelnen Wörtern, sondern aus ihrer Anordnung. Unterschiedliche Stilmittel stehen einem Autor zur Verfügung, um einen Text zu gestalten. Textbeobachtungen sollen offen gelegt und diskutiert werden.

<sup>24</sup> Ansonsten im Evangelium stets εἶπον: Joh 1,15.30.50; 3,7.12.28; 6,36; 8,24; 9,27; 10,25.36; 11,40.42; 13,33; 14,2.26.28; 15,20; 16,4.15.19; 18,8.21. Vgl. MENKEN. Septuagint. 368: „What is significant in Jn 10,34 is the evangelist’s use here of εἶπα; elsewhere, he always uses εἶπον [...]. The peculiar, un-Johannine form used in the quotation clearly comes from Ps 81,6 LXX”.

<sup>25</sup> Das Reden vom Wort Gottes erinnert an Joh 1,1.

<sup>26</sup> Siehe Textkritik zu V.36f.

<sup>27</sup> Danach nur noch in Joh 12,36 an eine aussenstehende Figurengruppe.

<sup>28</sup> Vgl. Joh 14,11

<sup>29</sup> Vgl. Joh 14,10f.20; 17,21.



(3) Text und Kontext: Im Johannesevangelium reiht sich Episode an Episode, stets mit dem Ziel der Christusoffenbarung (vgl. Joh 20,30f.). Es stellt sich die Frage nach der Eigenständigkeit und Vernetzung der Perikope im Gesamtevangeli-um.

(4) Kontext und Text: Jede Perikope im Evangelium leistet zum Erreichen der Zielsetzung des Werks ihren Beitrag. Zu untersuchen sind die Besonderheiten der Passage, insbesondere in der Christologie und in der Konflikteskalation.

(5) Setting (Ort und Zeit): Die Orts- und Zeitangaben sollen nach ihrem bildlichen Gehalt respektive ihrem interpretatorischen Gewinn für die Perikope untersucht werden.

(6) Tempelweihfest: Ein Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf der Frage nach der Funktion des erwähnten Tempelweihfests für die Perikope. Dafür sollen die Quellen vorgestellt und die Bedeutung für die Perikope herausgestellt werden.

(7) Fazit: Die Resultate werden zusammenfassend in einer Auslegung präsentiert und die neue Perspektive auf die Perikope vorgestellt

Anhang: Im Anhang werden zwei spezifische Probleme behandelt, die in der Arbeit keinen gebührenden Raum erhalten haben. Eine philologische Schwierigkeit in V.24c und ein textkritisches Problem in V.29ab.

Diese einzelnen Kapitel wurden gewählt, weil sie versprechen, neue Gedanken in die Johannesforschung einzubringen.<sup>30</sup> In dieser Arbeit sind zudem einige Vorentscheidungen leitend, wie z.B. der Vorzug der synchronen Lesart.<sup>31</sup> Weiter wird der zeitliche Abschluss des Johannesevangeliums nach der Tempelkatastrophe datiert (ca. 90 n.Chr.).<sup>32</sup> Zu erwähnen ist abschliessend auch, dass die Titelergänzung ‚Konflikt und Offenbarung‘ gewählt wurde, weil in der Perikope Material verarbeitet wird, das in den synoptischen Evangelien mit dem Höhepunkt der christologischen Offenbarung und der definitiven Verwerfung von Jesus verwendet wird.

---

<sup>30</sup> Die Vorgehensweise gleicht der einer archäologischen Grabung. (1) Die Textkritik ist die Oberflächenforschung, sie gibt erste Hinweise auf Fragen im Text. (2) Das Untersuchen der Satzgestaltung ist das Freilegen des Stratums, sie zeigt Konturen und Feinheiten des Textes. (3) Die Einbettung in den Kontext ist der Vergleich mit anderen Strata derselben Zeitepoche. Dadurch wird die Besonderheit dieser einen Anlage offensichtlich. (4) Die einzelnen Fundstücke sind die einzigartigen Orts- und Zeitangaben des Settings. Diese können nun in einen Gesamtzusammenhang gestellt werden. (5) Die Auslegung stellt den Forschungsbericht dar.

<sup>31</sup> Vgl. dazu FREY. Grundfragen. 743–760. Zum Entstehungsmodell des Evangeliums: Es wird von einer Lehrautorität ausgegangen, welche Traditions-material über Jesus gekannt und dieses in kreativer Weise verarbeitet hat. Das Werk ist Folge von intensiven theologischen Diskussionen und Erkenntnissen. Eine Autorengruppe hat nach dem Tod ihres Lehrers das Material redigiert und herausgegeben (vgl. Joh 21,24).

<sup>32</sup> Vgl. z.B. KERR. Temple. 19–25.

# I. Text

Die griechische Textgrundlage, welche für die Übersetzung gewählt wurde, ist diejenige von NA<sup>28</sup>. Diese wissenschaftliche Standardausgabe stützt sich auf eine Vielzahl von Textzeugen, die bei jeder textkritischen Problematik diskutiert und abgewogen wurden. Als Resultat vertritt sie eine Textvariante, die in der Überlieferungsgeschichte einzigartig ist. Die Frage nach dem Ursprungstext wird damit zwar gestellt und ein Lösungsvorschlag präsentiert, dies jedoch nicht zur vollsten Zufriedenheit, da seine textliche Fiktionalität stärkstes Indiz gegen seine Ursprünglichkeit ist. Die primäre Stärke von NA<sup>28</sup> liegt darin, die Geschichtlichkeit des johanneischen Textes im Bewusstsein zu halten. Diese Sichtweise aufnehmend wird in die Diskussion mit den unterschiedlichen Textzeugen eingetreten, ohne dabei primär den Anspruch zu erheben, einen neuen Urtext zu erstellen. Im Vordergrund steht das Ausloten textkritischer Entscheidungen.<sup>1</sup>

## 1. Übersetzung und Textkritik

### 1.1 Joh 10,22

|  |   |
|--|---|
| V.22a Ἐγένετο τότε (1) τὰ ἐγκαίνια <sup>2</sup> ἐν | Dann begann das Tempelweihfest <sup>3</sup> |
| τοῖς (2) Ἱεροσολύμοις,                             | in Jerusalem,                               |
| V.22b χειμὼν ἦν (3),                               | es war Winter,                              |

(1) Die Entscheidung von NA<sup>28</sup> stützt sich auf P<sup>66c.75</sup> B L W Ψ co (a), eine Partikel δέ anstelle von τότε ist in P<sup>66\*</sup> ⳧ A D K Γ Δ Θ f<sup>13</sup> M\*<sup>4</sup> lat sy<sup>p.h</sup> zu finden (b).<sup>5</sup> Andere Quellen

---

<sup>1</sup> Die Grundlage von NA<sup>28</sup> wurde ergänzt durch Angaben aus BibleWorks 9. Im Folgenden werden weder alle Textzeugen aufgeführt noch die alternativen, in NA<sup>28</sup> ausgelassenen Schreibweisen berücksichtigt: Z.B. V.24c (ἐρεῖς anstelle von αἴρεις in ⳧ W), V.24e (ὁμεῖν anstelle von ὁμῖν in P<sup>66</sup>), V.25b (ὁμεῖν anstelle von ὁμῖν in P<sup>66</sup> D), V.26a (ὁμῖς anstelle von ὁμεῖς in ⳧), V.26a (πιστεύεται anstelle von πιστεύετε in P<sup>66</sup> D W). Zu den Veränderungen αι – ε, ει – ι und umgekehrt, siehe: BLASS. Grammatik. 19–22. Zur Bedeutung der textkritischen Zeichen, siehe NA<sup>28</sup>.

<sup>2</sup> In einigen Handschriften ändert die Festbezeichnung ἐγκαίνια: ἐνκαίνια (P<sup>45</sup> P<sup>66</sup> ⳧ B\* D L Θ), ἐνκένια (W).

<sup>3</sup> Das Wort ‚Tempelweihfest‘ wird in Anlehnung an die deutsche Übersetzungstradition verwendet. Im griechischen Lexem ἐγκαίνια ist aber keine Anspielung auf den Tempel gegeben. Es spricht von ‚Einweihungstagen‘ (siehe Kapitel 6).

<sup>4</sup> M\* steht für den Mehrheits-text.

haben eine Auslassung:  $\text{f}^1 \text{ sy}^s \text{ pbo}$  (c), wenige eine Kombination von  $\delta\acute{\epsilon}$  und  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  (1321 u.a.)<sup>6</sup> (d). Während eine Auslassung (c) respektive die Verdoppelung (d)<sup>7</sup> qualitativ am schlechtesten bezeugt und daher abzulehnen sind,<sup>8</sup> so ist eine begründete Entscheidung zwischen  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  und  $\delta\acute{\epsilon}$  schwieriger. Einerseits ist darauf hinzuweisen, dass ein  $\delta\acute{\epsilon}$  im Johannesevangelium gebräuchlicher ist als ein  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  (Verhältnis 200:10). Ein zusätzliches Setzen von einem  $\delta\acute{\epsilon}$  scheint den Kopisten zudem leicht von der Hand gegangen zu sein, was die erheblichen Unterschiede bei dieser Partikelwahl in den einzelnen Textvarianten zeigen.<sup>9</sup> Dies würde für das seltenere Wort sprechen. Neben diesen statistischen Befunden ist auch auf die Problematik von Dittographie und Haplographie zu verweisen (vgl. das Duplizieren von Teta's bei  $\text{E}\text{F}\text{E}\text{N}\text{E}\text{T}\text{O}\text{T}\text{O}\text{T}\text{E}\text{T}\text{A}\text{E}\text{I}\text{G}\text{K}\text{A}\text{I}\text{N}\text{I}\text{A}$  und die veränderte Schreibweisen bei  $\text{E}\text{F}\text{E}\text{N}\text{E}\text{T}\text{O}\text{T}\text{A}\text{E}\text{I}\text{G}\text{K}\text{A}\text{I}\text{N}\text{I}\text{A}$  resp.  $\text{E}\text{F}\text{E}\text{N}\text{E}\text{T}\text{O}\text{A}\text{E}\text{T}\text{A}\text{E}\text{I}\text{G}\text{K}\text{A}\text{I}\text{N}\text{I}\text{A}$ ) sowie die phonetische Klangnähe von  $\delta\acute{\epsilon}$  und  $\tau\epsilon$ .<sup>10</sup> Die Laut- und Schreibähnlichkeit kann die Veränderung sowohl in die eine als auch andere Richtung erklären.<sup>11</sup> Eine inhaltliche Veränderung ist gering, wird aber manchmal zur Unterstützung von theologischen Positionen genutzt. Mit der ursprünglichen Partikel  $\delta\acute{\epsilon}$  wäre eine engere Verknüpfung mit dem vorangegangenen Kontext gegeben.<sup>12</sup> Da sie aber häufig als „bloße Übergangspartikel“<sup>13</sup> gebraucht wird, sollte ihr nicht allzu viel aufgebürdet werden.<sup>14</sup> Zudem könnte auch ein  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  als zeitliche Entgrenzung verstanden werden (= zu jener Zeit)<sup>15</sup> und nicht nur einen textlichen Neubeginn markieren (= darauf).<sup>16</sup> Die Frage nach der ursprünglichen Lesart ( $\delta\acute{\epsilon}$  oder  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ ) taugt nicht als Argument für einen ursprünglichen Textzusammenhang. Der älteste zurzeit bekannte Papyrustext (P<sup>66</sup>) hat zudem den Anfang der Perikope in besonderer Weise markiert. Der vorhergehende Abschnitt endet mit einem ‚Doppelpunkt‘, die hier

<sup>5</sup> Eine ursprüngliche Partikel  $\delta\acute{\epsilon}$  bei P<sup>66</sup> ist nicht offensichtlich. Es wird an der Stelle des relativ zusammengedrängten und etwas kleiner geschriebenen  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  vermutet.

<sup>6</sup> Siehe METZGER. Commentary. 197.

<sup>7</sup> Diese späten Schriften verfolgen eine Harmonisierung der unterschiedlichen Lesarten.

<sup>8</sup> Vgl. METZGER. Commentary. 197:  $\Delta\epsilon \tau\acute{o}\tau\epsilon$  „can be dismissed as a conflation, and the absence of any particle [...] is due either to an accident in transmission or to deliberate omission at the beginning of a lection”.

<sup>9</sup> Vergleich beispielsweise die unterschiedliche Anzahl der Partikel  $\delta\acute{\epsilon}$  in NA<sup>27</sup> (213 Belege) und Byz (231 Belege) (ROBINSON, M.A.: The New Testament in the original Greek: Byzantine textform. Southborough 2005). Die Gesamtzahl der Unterschiede liegt bei 50. NA<sup>27</sup> mit zusätzlichem  $\delta\acute{\epsilon}$ : Joh 2,8; 4,54; 5,11; 6,2; 7,12.41; 9,16; 11,19f.29; 12,4; 19,9.38; 21,21.23. Zusätzlich bei Byz: Joh 1,26; 2,17; 4,31; 6,10f.23.35.40; 7,10; 8,46; 9,9.11.17.20.26.31.37; 10,12f.22; 11,20; 12,16; 13,23.25; 14,17; 15,26; 16,20; 19,14.19.29; 21,20.

<sup>10</sup> Vgl. METZGER. Commentary. 197.

<sup>11</sup> Z.B. LINDARS. 366: „Thus *egneto tote ta* has arisen by dittography from *egeneto ta*”.

<sup>12</sup> Z.B. POIRIER. Hanukkah. 469: „Textual critics have sought to explain the variation between  $\delta\acute{\epsilon}$  und  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  strictly on transcriptional grounds, but one can easily account for the presence of  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  in the manuscript tradition as the result of a scribe mistaking 10.22 for a change of scenery (just as modern readers typically have done).” Anders LINDARS. 366 (gegen  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ ).

<sup>13</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 342f.

<sup>14</sup> Die im NT nur im lukanischen Doppelwerk vorhandene Kombination des Aorists  $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  mit der Partikel  $\delta\acute{\epsilon}$  scheint einen neuen Abschnitt einzuleiten (vgl. Luk 1,8; 2,1.6; 3,21 etc.).

<sup>15</sup> So z.B. WESTCOTT. 143: „The true reading in x. 22 (**Then** was the Feast of Dedication) determines that ch. ix. and x. 1–21 is connected with the Feast of Dedication, and not, as is commonly supposed, with the Feast of Tabernacles”; LINDARS. 366 (zu  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ ): “This word properly refers back to a time already mentioned”.

<sup>16</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1642.

zu untersuchende Perikope beginnt nach einem ‚Zeilenumbruch‘ und mit ‚hängendem Einzug‘.<sup>17</sup>

(2) Keinen Pluralartikel im Dativ (τοῖς) haben die Textzeugen P<sup>45</sup> & D K f<sup>13</sup> M\*, gesetzt ist er in P<sup>66</sup> A B L W Θ Ψ. Beide Varianten werden durch gewichtige Textzeugen unterstützt. Die Präposition ἐν in Verbindung mit Ἱεροσολύμοις ist im Johannesevangelium sowohl mit (Joh 2,23; 5,2) als auch ohne (Joh 4,20f.45) Artikel zu finden; all diese Stellen sind textkritisch unumstritten. Es fällt auf, dass in den Erzählungen in Joh 4, die außerhalb von Jerusalem zu lokalisieren sind (Samaria und Galiläa), kein Artikel gesetzt wird, während diejenigen, die sich in Jerusalem abspielen, mit Artikel versehen sind. Wenn dies als johanneische Sprachgewohnheit betrachtet werden darf, dann spräche dies mit NA<sup>28</sup> für den Artikel.<sup>18</sup>

(3) P<sup>45</sup> aus dem 3. Jh. schlägt als einzige Handschrift χειμὼν δὲ ἦν vor. Häufiger ist καὶ χειμὼν ἦν zu finden (A K Γ Δ f<sup>13</sup> M\* lat sy bo<sup>mss</sup>). Der Hinweis auf die Winterzeit wird durch die Setzung des Bindewortes (und) klarer als eigenständiger Hauptsatz markiert. Da es sich um eine präzisierende Hervorhebung der impliziten Syntax handelt, ist mit NA<sup>28</sup> die lectio brevior vorzuziehen. Diese ist gut bezeugt mit P<sup>66.75</sup> & B D L W Θ Ψ u.a.

## 1.2 Joh 10,23

V.23a καὶ περιεπάτει ὁ (1) Ἰησοῦς ἐν τῷ und Jesus ging im Tempel umher,  
ἱερῷ

V.23b ἐν τῇ στοᾷ τοῦ (2) Σολομῶνος. in der Säulenhalle von Salomo.

(1) Bei den Synoptikern ist die artikellose Schreibweise vor Jesus üblich, im Johannesevangelium sind beide Varianten zu finden.<sup>19</sup> Nicht weniger als ein Drittel aller Belegstellen sind dabei textkritisch umstritten.<sup>20</sup> Die Artikelsetzung betont nuanciert, dass die bekannte Erzählfigur wieder aufgenommen wird.<sup>21</sup> Ein Artikel vor Jesus ist in der Perikope ansonsten bis auf V.32 stets umstritten (vgl. V.25.34).<sup>22</sup> In dieser ersten Stelle fehlt

<sup>17</sup> Solche Zeichen sind in P<sup>66</sup> selten. Sie leiten nicht nur zu einem neuen Thema über, sondern arbeiten an vorhergehendem Material weiter. Z.B. Joh 1,24 (vgl. mit Joh 1,19–23); Joh 2,11 (vgl. mit Joh 2,1–2,10); Joh 2,23 (vgl. mit Joh 2,13–22); Joh 3,22; 4,1 (vgl. mit Joh 4,22–4,36); [Joh 8,30]; Joh 11,53 (vgl. mit Joh 11,47–52); Joh 12,14 (vgl. mit Joh 12,12–13). Vgl. ZUMSTEIN. Évangile selon Jean. A.a.O. Auch in & und W steht dieses Zeichen vor V.22 (Zu den Manuskripten & und W, siehe Bibleworks 9).

<sup>18</sup> Die Artikelsetzung innerhalb der Perikope unterscheidet sich in den Textzeugen (z.B. V.23ab: [ὁ] Ἰησοῦς, [τοῦ] Σολομῶνος; V.25a: [ὁ] Ἰησοῦς).

<sup>19</sup> Siehe BLASS. Grammatik. 210: „Ἰησοῦς hat bei den Synopt[ikern] [...] in der Regel den Artikel, bei Joh hält sich das Stehen und Fehlen des Artikels die Waage“.

<sup>20</sup> Umstritten: Joh 1,47.50; 2,24; 3,3.5; 4,1.16.44.46; 5,1.14.19; 6.3.14.17.29.43.53.70; 7,1.14.

<sup>21</sup> Siehe dazu BLASS. Grammatik. 210: Personennamen im Neuen Testament haben „als solche keinen Artikel, können ihn aber anaphorisch zu sich nehmen. [...] Es liegt hierin eine oft unübersetzbare Feinheit der Sprache. Offenbar aber stand es in hohem Maße im Belieben des Schriftstellers, ob er bei öfterer Erwähnung derselben Person die Relation ausdrücken wollte oder nicht, und oft gehen auch die HS auseinander“.

<sup>22</sup> Jesus wird nach dem innerjüdischen Disput zu seiner Person in Joh 10,19–21 wieder genannt.

aber nur beim Codex Vaticanus der Artikel vor dem Protagonisten. B stellt zwar einen relativ guten Textzeugen aus dem 4. Jahrhundert dar, insgesamt fällt aber auf, dass er bei der Artikelsetzung im vierten Evangelium eigene Wege einschlägt, die manchmal nur von wenigen weiteren Textzeugen geteilt werden.<sup>23</sup>

(2) Während bei  $\aleph$  A D K  $\Gamma$   $\Delta$   $f^{13}$  M\* der Artikel fehlt, spricht P<sup>45vid.66.75</sup> B L W  $\Theta$   $\Psi$  für die Wahl von NA<sup>28</sup>. Im Vergleich dazu hat Apg 3,11 (ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος) respektive 5,12 (ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος) keinen Artikel.<sup>24</sup> Die Konstruktion ohne Artikel könnte üblich gewesen sein, so dass die artikellose Variante in der Perikope unter dem Verdacht der Anpassung steht. Mit seiner Setzung rückt der implizite Autor den Erbauer des ersten Tempels in den Vordergrund, so dass weniger an einen stehenden Ausdruck wie ‚salomonische Säulenhalle‘ oder ‚Salomonshalle‘ gedacht ist, sondern an die Säulenhalle, die der bekannte König Salomo erbaut hat.

### 1.3 Joh 10,24

V.24a ἐκύκλωσαν (1) οὖν αὐτὸν (2) οἱ      Da umringten ihn die ‚Juden‘<sup>25</sup>  
           Ἰουδαῖοι  
 V.24b καὶ ἔλεγον αὐτῷ·                      und sagten zu ihm:

<sup>23</sup> Z.B. Joh 1,47; 2,24; 5,14.19; 6,53; 7,1.16; 8,12.39.42.58; 9,35.41; 10,7 etc. In Joh 10,22–39 fehlt in B wiederholt ein Artikel vor Jesus (= IC). In V.25 wird vermutet, dass B\* ursprünglich ohne Artikel stand, denn er befindet sich ausserhalb des Blocksatzes, zur linken Seite. Auch in V.34 fehlt er (mit P<sup>45.66</sup> W).

<sup>24</sup> Der Genitiv Singular des Personennamens Salomo kann auf zweierlei Weisen gebildet werden: Σολομῶνος oder Σολομῶντος. Einige Textzeugen haben die Variante mit Teta übernommen:  $\aleph^c$  A W.

<sup>25</sup> Eine offene Frage bleibt, wie die Figurengruppe οἱ Ἰουδαῖοι im Evangelium übersetzt werden soll, denn ihre Darstellung ändert. Einmal senden sie Priester und Leviten aus (Joh 1,19) und verfügen über Gerichtsdiener (Joh 18,12), so dass an eine führende Schicht zu denken ist. Ein anderes Mal sind sie eine Volksgrösse (vgl. Joh 6,41.52). Sie tauchen sowohl in Jerusalem als auch in Galiläa auf (z.B. Joh 6,41.52). Nähe und Distanz bestimmen ihre Beziehung zu den Pharisäern (vgl. Joh 1.19.24), zum Hohen Rat (vgl. Joh 18,14 mit Joh 11,47.49 sowie Joh 3,1; 18,35) oder zu den Jerusalemer Bürgern (vgl. Joh 7,12f. sowie Joh 7,15f. mit Joh 7,20). Sie stellen die Christusfrage (Joh 1,19; V.24), stehen in Verbindung mit Vorschriften und Tradition (vgl. Joh 2,6; 3,25; 4,9; 5,10; 18,20; 18,31; 19,7; 19,31; 19,40) und den johanneischen Festen (Joh 2,13; 5,1; 6,4; 11,55; 7,2; 19,42). Sie sind Fragende (Joh 2,18.20; 7,11), Angesprochene (Joh 5,15), Erstaunte (Joh 7,15), verwickeln Jesus in Gespräche über seine Herkunft respektive seinem Weggehen (Joh 7,35; 8,22.57; vgl. 13,33), stehen im Konflikt mit ihm (Joh 5,16; 5,18; 7,1; 6,41; 8,48.52; V.31; 11,8.33; 18,12.36.38f.), aber auch untereinander (6,52; 10,19), einige sind kritisch-ungläubig (Joh 9,19) oder verbreiten Angst und Furcht (Joh 7,13; 9,22; 19,38; 20,19 vgl. 11,54). Das Wort ist aber nicht grundsätzlich negativ konnotiert. Jesus selbst ist ‚Jude‘ (vgl. Joh 4,9.22; 19,40) und wird gegen Ende der Erzählung als ‚König der Juden‘ tituiert (Joh 18,33; 19,3.4.12.19–21). Einige schenken Jesus Vertrauen (Joh 8,31; 11,45; 12,9.11), andere spenden Trost (Joh 11,19.31 vgl. auch 11,33) und wiederum andere kommentieren Jesu Tun (Joh 11,36). Die Figurengruppe der ‚Juden‘ ist in erster Linie als literarischer Begriff zu verstehen, mit dem der implizite Autor unterschiedliche Absichten verfolgt. Diese müssen aus dem jeweiligen Textzusammenhang erschlossen werden. Da sich die Figurengruppe nicht klar bestimmen lässt, wird sie in dieser Arbeit in Anführungs- und Schlusszeichen gesetzt (ein Überblick über die Figuren im Evangelium, siehe THEOBALD. 22f.; zum Verhältnis der johanneischen Gemeinde zu den ‚Juden‘, vgl. Frey. Bild. 33–53)

|       |                                   |  |
|-------|-----------------------------------|--|
| V.24c | ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις;   | Wie lange willst du uns hinhalten? <sup>26</sup> |
| V.24d | εἰ σὺ εἶ ὁ <sup>27</sup> χριστός, | Wenn du der Christus bist,                       |
| V.24e | εἰπὲ ἡμῖν παρησίᾳ.                | sag es uns in Offenheit!                         |

(1) Nur bei B ist ein ἐκύκλευσαν zu finden. Obwohl durch die Lautverschiebung von einem Omega ω zu einem εὔ eine neue Verbvariante entsteht, ist ein inhaltlicher Unterschied kaum gegeben. Der Mehrheit liegt mit NA<sup>28</sup> ein κυκλόω zugrunde, was mit „umgeben, umringen, umzingeln, herumgehen um, umkreisen“<sup>28</sup> wiederzugeben ist.<sup>29</sup>

(2) Das Pronomen αὐτόν fehlt in  $\aleph^*$ , wurde aber später rechts der Textspalte zugefügt. Ohne Akkusativobjekt ist der Satz unvollständig.

#### 1.4 Joh 10,25

|       |   |  |
|-------|---|--|
| V.25a | ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (1)·                   | Jesus antwortete ihnen:                        |
| V.25b | εἶπον <sup>30</sup> (2) ὑμῖν                    | Ich habe es gesagt,                            |
| V.25c | καὶ οὐ πιστεύετε (3)·                           | doch ihr glaubt nicht;                         |
| V.25d | τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου | die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, |
| V.25e | ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ·                       | diese legen Zeugnis ab für mich;               |

(1) Bei P<sup>66</sup>  $\aleph^*$  D sa<sup>ms</sup> bo<sup>mss</sup> fehlt das Pronomen αὐτοῖς (= ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς),<sup>31</sup> bei B\* der Artikel vor Jesus (= ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς)<sup>32</sup> und in Θ ist eine Umstellung der Reihenfolge 2, 3, 1 gegeben (= ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς αὐτοῖς). In allen Varianten wird der Gehalt

<sup>26</sup> Zur Übersetzung siehe Anhang zu V.24c.

<sup>27</sup> Der Artikel „hebt die Einzigartigkeit hervor“ (HAUBECK. Sprachlicher Schlüssel. 562).

<sup>28</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 928; BALZ. κυκλόω. 808.

<sup>29</sup> B ist mit „rings umgeben, umringen“ zu übersetzen, siehe BAUER–ALAND. Wörterbuch. 927; BALZ. κυκλόω. 808. In den griechischen Papyrusurkunden bedeutet das Verb auch „Wasserschöpfgrad bedienen“ oder „mittels des Wasserrades das Feld bewässern“ (vgl. PREISIGKE. Wörterbuch. 846). Diese Übersetzungsmöglichkeit passt nicht.

<sup>30</sup> HAENCHEN (391) vermutet ein Wortspiel: „Dem εἶπον, dem Imperativ, entspricht der lautlich gleiche Aorist εἶπον – ein Wortspiel, das wir im Deutschen nicht genau nachbilden können“. Aber der Imperativ in V.24 heisst nicht εἶπον, sondern εἰπὲ.

<sup>31</sup> Beim Textzeugen  $\aleph$  wurde das αὐτόν nachträglich eingetragen. Ob diese Ergänzung im Sinne einer Korrektur oder stilistischen Verbesserung zu verstehen ist, bleibt unklar.

<sup>32</sup> Der Codex B folgt der Tendenz im Evangelium, nach ἀπεκρίθη Jesus ohne Artikel zu schreiben: Stellen ohne Artikel (Joh 1,48.50; 2,19; 3,10; 4,10.13; 8,14; 9,3; 13,7; 14,23; 18,8.36), mit Artikel (Joh 6,26; 10,32 (!) – vgl. auch Joh 12,23), viele Stellen sind umstritten (Joh 3,3.5; 6,29.43.70; 7,16.21; 8,19.34.49.54; 10,25.34; 11,9; 12,30; 13,8.36.38; 16,31; 18,20.23; 18,34.37; 19,11 – vgl. auch Joh 5,17.19; 13,26).

des Satzes nicht verändert.<sup>33</sup> Etwas kritisch muss die Tendenz bei NA<sup>28</sup> im Auge behalten werden, die Vielfalt an (textkritischen) Varianten in den Redeeinleitungen der Perikope zu vereinheitlichen. Insgesamt fällt die Wahl stets nach dem gleichen Muster: Verb + Pronomen + Artikel + Subjekt (vgl. V.25.32–34).<sup>34</sup>

(2) Einige wenige Handschriften haben ein präsensisches λαλῶ (D Θ) anstelle der Aoristform εἶπον, um auf die bereits geschehene Christusoffenbarung hinzuweisen. Der Grund für den Verbwechsel von λέγω (sagen)<sup>35</sup> zu λαλέω (reden)<sup>36</sup> dürfte durch die Textschwierigkeit motiviert sein, dass sich Jesus bis anhin nirgends explizit vor den ‚Juden‘ in Jerusalem als Christus offenbart hat.

(3) Für den negierenden Satzteil καὶ οὐ πιστεύετε gibt es zwei weitere Textvarianten: Die Zufügung eines Dativpronomen bei D Θ f<sup>13</sup> sa<sup>mss</sup> (καὶ οὐ πιστεύετε μοι) sowie die Aoristsetzung in B (καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε). Die besten Textzeugen sprechen mit NA<sup>28</sup> für die kürzeste Textvariante. Die zusätzliche Setzung des Dativpronomens μοι betont, dass der Unglaube sich den Worten Jesus verschliesst. Ansonsten kann der Satz auch so verstanden werden, dass bei den Angesprochenen überhaupt kein Glauben zu finden ist.<sup>37</sup> Die Setzung eines Aorists bezieht sich hingegen stärker auf den Aoristaspekt von εἶπον. Jesus hat sich bereits als Christus offenbart, aber bei seinem Offenbaren entstand keine Glaubensfrucht.

### 1.5 Joh 10,26

|       |  |   |
|-------|--|---|
| V.26a | ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε,                   | aber ihr glaubt nicht,  |
| V.26b | ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν (1). | denn <sup>38</sup> ihr seid nicht von meinen Schafen. <sup>39</sup> |

<sup>33</sup> Das Fehlen des Dativpronomens αὐτοῖς spielt insofern keine Rolle, da Jesus ohnehin die ‚Juden‘ anspricht. Und das Weglassen des Artikels verweist auf die Artikelproblematik im Evangelium, wie sie bereits weiter oben festzustellen war (vgl. V.23). Während andere Texte im NT dazu tendieren, bei der Kombination von ἀποκρίνομαι + Personennamen einen Artikel zu setzen, so ist in der LXX einheitlich kein Artikel gegeben. NT (mit Artikel): Mt 3,15; 11,4; 11,25; 14,28 (ausser D); 15,15,28 (ausser D Γ); 16,17; 17,17; 19,27; 20,22; 21,21.24; 22,1.29; 24,4; 26,33; Mk 8,29; 10,24.51; 11,22; 14,48; 15,9.12; Lk 4,4.8 (ausser B).12; 5,31 (ausser P<sup>4</sup>; B); 7,40; 22,51 (ausser B); Apg 3,12; 4,19 (ausser D); 24,10.25 – Ausnahmen: Mt 26,25; Apg 15,13. Umstritten: Lk 7,43; 9,49; Apg 5,8; 10,46.

<sup>34</sup> Und dies, obwohl die artikellose Variante bei den Redeeinleitungen im Johannesevangelium überwiegt.

<sup>35</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 951.

<sup>36</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 940–942. Der Ausdruck λαλέω ὑμῖν knüpft an Joh 10,6 an. Mit der Präsensform wird betont, dass Jesus sich in der Hirtenrede (oder grundsätzlich in seinen Reden) bereits als Christus offenbart habe. Vgl. Kapitel 3.2.5d.

<sup>37</sup> Vergleich auch Stellen wie Joh 2,23–25; 8,31–59, wo von einem vermeintlichen Glauben die Rede ist.

<sup>38</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1193.

<sup>39</sup> Siehe auch Kapitel 2.2.4 (Exkurs).

(1) Einige Textzeugen fügen mit καθὼς εἶπον ὑμῖν (wie ich euch gesagt habe) einen Nebensatz am Ende des Verses ein: A D Γ Δ Ψ *f*<sup>1.13</sup> M\* it sy pbo bo<sup>pt</sup>. Er signalisiert, dass über einen gewissen Sachverhalt bereits gesprochen worden ist. Ob sich dieser Hinweis auf die vorhergehende oder nachfolgende Rede Jesu bezieht, ist zunächst unklar. Dieser Zuordnungsschwierigkeit begegnet der Papyrus P<sup>66\*</sup>, indem er den Zusatz mit ὅτι<sup>40</sup> klar auf den Folgesatz ausrichtet (καθὼς εἶπον ὑμῖν ὅτι).<sup>41</sup> Weniger problematisch ist bei καθὼς εἶπον ὑμῖν, dass der Satzteil kein Bezugstext mit demselben Wortlaut hat, denn dies passt zum johanneischen Stil.<sup>42</sup> Wenn er als nachträgliche Glosse verstanden wird,<sup>43</sup> dann hätte er früh Eingang ins Johannesevangelium gefunden (2. Jh.). Es stellt sich dann aber die Frage nach dem Grund einer solchen Einfügung. Bei einem Bezug nach vorne: Weshalb sollte der Unglaube der ‚Juden‘ in dieser Weise betont werden? Soll ein Prädestinationsgedanke stark gemacht werden?<sup>44</sup> Ungewöhnlich wäre die Vorstellung, dass die ‚Juden‘ grundsätzlich nicht Schafe von Jesus sein könnten, denn eine solche Aussage passt nicht zum Johannesevangelium.<sup>45</sup> Der alte Textzeuge P<sup>66\*</sup> bezieht den Zusatz nicht nur auf die nachfolgende Passage, sondern erhellt auch deren Sinn. Während verschiedene Wörter (hören, kennen, folgen etc.) bereits in der vorhergehenden Hirtenrede zu finden sind, wird nun der Nichtglaube der Fragenden mit ihrer fehlenden Nachfolge begründet.<sup>46</sup>

Drei Ursprungsvarianten sind zu diskutieren: (a) eine nachträgliche Glosse, (b) eine Ursprungsvariante mit καθὼς εἶπον ὑμῖν, (c) P<sup>66</sup> mit der zusätzlichen Konjunktion ὅτι. Die Forschungsmehrheit ist überzeugt, dass es sich bei diesem Satzteil um ein späteres Hinzufügen handelt (NA<sup>28</sup> mit P<sup>66c.75</sup> & B K L W Θ vg sa ac ly bo<sup>pt</sup>),<sup>47</sup> nur eine Minderheit geht von einer nachträglichen Streichung aus.<sup>48</sup> In seiner Diskussion lässt Metzger aber die alte Textvariante P<sup>66</sup> weg.<sup>49</sup> Da P<sup>66\*</sup> zum ältesten Zeugen einer Glosse würde, müsste bei dieser Variante mit der schwierigen Textentwicklung a (ohne Zusatz) ⇒ c (P<sup>66</sup>; gut verständlich) ⇒ b (Kürzung) gerechnet werden.<sup>50</sup> Wenn der Papyrus P<sup>66</sup> hingegen als ursprünglich erachtet wird, dann wäre unklar, wieso einerseits trotz seiner guten Lesbarkeit nur das ὅτι, andererseits der ganze Satzteil gestrichen wurde. Die Textvarianten sind am

<sup>40</sup> Über dem Satzteil καθὼς εἶπον ὑμῖν ὅτι ist bei P<sup>66c</sup> eine Korrekturlinie eingetragen. Papyrus-text, siehe ZUMSTEIN. Évangile selon Jean. A.a.O (zu den Korrekturzeichen, siehe MARTIN. Papyrus. 30–34).

<sup>41</sup> So auch LINDARS. 369: „P<sup>66\*</sup> joins the words to the next verses“.

<sup>42</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5d.

<sup>43</sup> So z.B. BULTMANN. Evangelium. 276/Anm. 2 (Im Zusammenhang mit seiner Umstellungshypothese, dass die V.22–26 die Einleitung einer ursprünglichen Quelle darstellte, in der Joh 10,11–13.1–10.14–18.27–30 und abschliessend V.31–39 folgte). „Das kann doch nur eine Glosse sein, die zum Folgenden gehört und auf V.3f. bzw. V.14 zurückverweist. Sie ist veranlasst, weil es auffiel, daß die zusammengehörigen Stücke im vorliegenden Text getrennt sind“.

<sup>44</sup> Siehe dazu Kapitel 2.2.4 (Exkurs).

<sup>45</sup> Siehe Anmerkung zu den ‚Juden‘ in V.24a.

<sup>46</sup> Vgl. Kapitel 2.2.4 (Exkurs).

<sup>47</sup> METZGER. Commentary. 197: „an obvious scribal accretion to the text“. So auch LINDARS. 369: „presumably a gloss“.

<sup>48</sup> METZGER. Commentary. 197: „On the one hand, a minority of the Committee explained the absence of the clause [...] to be the result of deliberate deletion by copyists who could find in the previous account no saying of Jesus that the Jews were not of his sheep“.

<sup>49</sup> Vgl. METZGER. Commentary. 197.

<sup>50</sup> Was wäre der Grund von P<sup>66</sup>, diesen Zusatz zu wählen, und weshalb wurde diese gut lesbare Variante später verschlechtert?



besten zu erklären, wenn gegen NA<sup>28</sup> mit der Ursprungsvariante (b) gerechnet wird. Die unklare Verweisrichtung klärte P<sup>66</sup> bereits früh, andere Textzeugen strichen den Satz gänzlich.<sup>51</sup> Er erschien unklar, überflüssig oder problematisch.<sup>52</sup>

## 1.6 Joh 10,27

|       |  |                                     |
|-------|--|-------------------------------------|
| V.27a | τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν (1), | Meine Schafe hören auf meine Stimme |
| V.27b | καὶ γὰρ (2) γινώσκω αὐτὰ                       | und ich kenne sie                   |
| V.27c | καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι,                          | und sie folgen mir                  |

(1) In V.27a stellt sich die Frage, ob das Verb ursprünglich im Singular (ἀκούει in P<sup>75</sup> A D K Γ Δ Ψ f<sup>1</sup> M\* Cl) oder Plural (ἀκούουσιν mit NA<sup>28</sup> in P<sup>66</sup> ⋈ B L W Θ f<sup>13</sup> Or Did) stand.<sup>53</sup> Beide Numeri sind nicht nur gut bezeugt, sondern auch grammatikalisch korrekt. Zur Zeit der Abfassung des Evangeliums hatte sich noch keine feste Sprachgewohnheit eingebürgert. Während ein Subjekt im Neutrum Plural aber „formell auf ein singularisches Kollektiv zurück“ geht,<sup>54</sup> hat sich im Laufe der Jahrhunderte in der griechischen Sprache die Pluralform durchgesetzt.<sup>55</sup> Da im nachfolgenden Vers V.27c die Verbform im Plural steht, könnte dies für eine nachträgliche Angleichung an die Mehrzahl sprechen. Auch Joh 10,3–5 stützt eine solche These, denn dort folgt dem Nomen ‚Schaf‘ (πρόβατα) unmittelbar ein Singular (V3: ἀκούει; V.4: ἀκολουθεῖ),<sup>56</sup> während die davon abgerückten Verben im Plural stehen (V.4: οἶδασιν; V.5: ἀκολουθήσουσιν, φεύξονται, οἶδασιν).<sup>57</sup> Diese johanneische Sprachgewohnheit würde gegen NA<sup>28</sup> für den Singular sprechen.

(2) In ⋈ steht die Konjunktion καὶ ohne Pronomen (καὶ γὰρ). Das Wegfallen des explizit genannten Subjekts führt zu keiner Sinnänderung des Satzgehalts, nur die Betonung Jesu fällt weg.

<sup>51</sup> Weiterführend siehe Kapitel 2.2.4 (Exkurs).

<sup>52</sup> Papyrus P<sup>66</sup> führt das textkritische Problem ins 2. Jahrhundert. Es könnte sich um einen Reflex auf judenfeindliche Tendenzen handeln. Da die marcionitische Theologie das Heil für die Juden gänzlich bestritt (vgl. ALAND. Marcion. 89–101), bedurfte diese Stelle einer Klärung durch Präzisierung (P<sup>66</sup>) oder Streichung.

<sup>53</sup> Das Schriftstück 579 aus dem 8. Jahrhundert kennt zudem eine Konjunktivform (ἀκούσωσιν). Damit wird der Wille betont (HOFFMANN. Grammatik. 353). Die Schafe *wollen* auf Jesu Stimme hören. Diese Verbform ist auch in Joh 10,16 gesetzt (Anpassung?).

<sup>54</sup> BLASS. Grammatik. 110.

<sup>55</sup> In den Schriften des Neuen Testaments ist noch ein „starkes Schwanken“ (110) zwischen Singular und Plural zu beobachten. Im Neugriechischen wird die 3. Pers. Pl. üblich (BLASS. Grammatik. 110).

<sup>56</sup> Die Verben ἀκολουθεῖω (Joh 10,4f.) und ἀκούω (Joh 10,3.16) werden sowohl im Singular als auch im Plural gebraucht. Der Numerus hängt nicht von der Wahl des Verbs ab.

<sup>57</sup> In Joh 10,8 folgt πρόβατα erst nachträglich auf das Verb im Plural (ἤκουσαν). In V.16 steht das Relativpronomen ἃ stellvertretend für das Nomen. Wiederum folgt zunächst ein Singular (ἐστίν), danach ein Plural (ἀκούουσιν).

## 1.7 Joh 10,28

- V.28a καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον und ich gebe ihnen ewiges Leben  
(1)
- V.28b καὶ οὐ μὴ<sup>58</sup> ἀπόλωνται<sup>59</sup> εἰς τὸν αἰῶνα und sie gehen<sup>60</sup> in Ewigkeit nicht verloren
- V.28c καὶ οὐχ ἄρπάσει (2) τις<sup>61</sup> αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. und nicht einer wird sie aus meiner Hand entreissen.

(1) Die Reihenfolge in NA<sup>28</sup> (δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον) hat P<sup>66.75</sup> ⲛ B L W, ein Einschleichen von ‚ewigem Leben‘ zwischen Subjekt und Verb (καὶ γὰρ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς) ist in P<sup>66\*</sup> A D K Γ Δ Θ Ψ f<sup>1.13</sup> M\* latt bezeugt. Die Frage nach dem Ort des Akkusativobjekts innerhalb der Syntax ist aber nicht sinnverändernd. Die Wahl von NA<sup>28</sup> orientiert sich an der Abfolge καί + (Subjekt) + Verb + Pronomen / Zusatz, wie dies in den V.27b–28c durchwegs gegeben ist.<sup>62</sup> In V.28b steht zudem der Hinweis auf das Ewige auch am Ende des Satzes (Parallelität?).<sup>63</sup> Diese beiden Beobachtungen führt zum Eindruck, dass die Variante in NA<sup>28</sup> eine Anpassung an die folgende Satzgestaltung darstellt.<sup>64</sup>

(2) Anstelle von οὐχ ἄρπάσει (Futur) haben einige Varianten mit οὐ μὴ ἄρπάσῃ (Konjunktiv Aorist) eine Verneinung mit einem stärkeren Gewissheitsgrad: „... sicher nicht“! (ⲛ D L).<sup>65</sup> Die Negierung mit οὐ μὴ kann als Angleichung an V.28b betrachtet werden, wo der Satz in gleicher Weise verneint wird (οὐ μὴ ἀπόλωνται). Die Futurform, wie sie NA<sup>28</sup> vorschlägt, ist nicht nur durch die Quellenlage gut abgestützt, sondern bildet gleichzeitig ein einzigartiges Tempus in der Perikope.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> HOFMANN. Grammatik. 427: Οὐ μὴ mit Konjunktiv Aorist stellt „die stärkste Verneinung einer Aussage über Zukünftiges dar“. So auch HAUBECK. Sprachlicher Schlüssel. 562.

<sup>59</sup> Dieses Verb ist in den unterschiedlichsten Variationen gegeben: ἀπόλωνται (P<sup>66.75vid</sup> ⲛ<sup>c</sup> A B D), ἀπόλονται (H), ἀπόλονται (Θ), ἀπόλλονται (Π), ἀπόλωνται (1424 u.a.), ἀπόλωνται (475), ἀπόλλονται (1478 u.a.), ἀπόληται (ⲛ), ἀπόλοντος (382).

<sup>60</sup> Zur Übersetzung des Konjunktivs, siehe HOFMANN. Grammatik. 353: „Als nichtindikativische Verbalform hat der Konjunktiv *keine Zeitbedeutung* [...], die Wahl des Tempus [...] ist aspektbedingt“. Der Satz ist durch das εἰς τὸν αἰῶνα auf die Zukunft ausgerichtet.

<sup>61</sup> HAUBECK. Sprachlicher Schlüssel. 562: Οὐχ τις ist mit „niemand“ zu übersetzen.

<sup>62</sup> Vgl. V.27b (καί + Subjekt + Verb + Pronomen), V.27c (καί + Verb + Pronomen), V.28b (καί + Verneinung + Verb + Zusatz), V.28c (καί + Verneinung + Verb + Zusatz).

<sup>63</sup> Im Evangelium sieht gewöhnlich das Akkusativobjekt vor δίδωμι. Dies könnte auf eine Sprachgewohnheit hindeuten. Vgl. Joh 13,34; 14,27 (aber ohne betontes Subjekt ἐγώ).

<sup>64</sup> Dadurch wird das ‚ewige Leben‘ betont, aber nicht mehr die Empfänger dieser Gabe (αὐτοῖς). Weiterführend, siehe Kapitel 2.2.5.

<sup>65</sup> In einigen späten Handschriften (l 2211) ist eine Umstellung gegeben: οὐ μὴ τις ἄρπάσει.

<sup>66</sup> Siehe Kapitel 2.2.5.

## 1.8 Joh 10,29

|       |  |   |
|-------|--|---|
| V.29a | ὁ πατήρ μου (1) ὃ δέδωκέν μοι                            | Was mein Vater <sup>67</sup> mir anvertraut hat,          |
| V.29b | πάντων μείζον (2) ἐστίν,                                 | ist grösser als alles,                                    |
| V.29c | καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξαι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς (3). | und niemand kann [es] aus der Hand des Vaters entreissen. |

(1) Das Possessivpronomen fehlt nur in wenigen Schriften (ⲛ\* it sy<sup>s</sup> pbo).<sup>68</sup> Während in der Perikope sowohl πατήρ mit μου (V.25.29[a].37) als auch ohne (V.29[c].30.32.36.38) steht, so gibt es nur einige umstrittene Stellen (V.29ac.30.32). Keine einzige Handschrift hat eine Vereinheitlichung in die eine oder andere Richtung vorgenommen (nur mit oder ohne μου). Das μου verdeutlicht die exklusive Beziehung zwischen Vater und Sohn, wie dies in der Perikope inhaltlich entfaltet wird.<sup>69</sup>

(2) Der Satz ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μείζον (NA<sup>28</sup>) bringt einige (textkritische) Probleme mit sich.<sup>70</sup> Nicht nur unterscheiden sich alte Textzeugen bezüglich Pronomen, neutrisches ὃ versus maskulines ὅς, sondern die gleiche Genusfrage bestimmt auch die Diskussion zum nachfolgenden Komparativ: μείζον oder μείζων. Mit der Zeit entstanden alle erdenklichen Kombinationsmöglichkeiten (Neutrum-Neutrum, Neutrum-Maskulinum, Maskulinum-Neutrum, Maskulinum-Maskulinum). An dieser Stelle soll in die Grundproblematik eingeführt und einige Fragen zur Textentwicklung gestellt werden. (a) Zu den Pronomen ὃ (ⲛ B\* L W Ψ D) oder ὅς (P<sup>66</sup> A K Δ Θ Π Ω):<sup>71</sup> Während in Joh 17,24 ein neutrisches Pronomen dem Vaterbegriff folgt (Πάτερ, ὃ δέδωκός μοι), so fehlt ein nachfolgendes Relativpronomen ὅς nach πατήρ gänzlich im Johannesevangelium; wenn, dann ist ein maskuliner Artikel ὁ mit Partizip gesetzt (Joh 8,54: ὁ πατήρ μου ὃ δοξάζων με; Joh 6,44: ὁ πατήρ ὃ πέμψας με). War eventuell eine solche Variante (πατήρ + ὁ + Partizip) ursprünglich, wie dies die Handschrift D vorschlägt?<sup>72</sup> Sind alle anderen Varianten Ableitungen davon?<sup>73</sup> Ist damit zu rechnen, dass das Omikron o als maskulines

<sup>67</sup> BLASS. Grammatik. 405f.: „Betonte Teile des Nebensatzes stehen bisweilen auch vor dem Relativum“. So auch HAUBECK. Sprachlicher Schlüssel. 562.

<sup>68</sup> In der besten Quelle dieser Auswahl wurde das μου nachträglich eingetragen. Handelt es sich um eine Korrektur oder um eine redaktionelle Veränderung?

<sup>69</sup> Siehe Kapitel 2.1.4.

<sup>70</sup> Siehe Anhang zu V.29ab.

<sup>71</sup> Sätze, in denen ein Vater gibt respektive Jesus etwas empfängt sind typisch im Johannesevangelium. Zum Teil haben diese Verse Nebensätzen, die von einem Pronomen eingeleitet und durch eine konjugierte Verbform von δίδωμι fortgesetzt werden (Joh 5,36; 6,37.39; 17,2.4.[24]; 18,11): Joh 5,36: τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ; Joh 6,37: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ; Joh 6,39: πᾶν ὃ δέδωκέν μοι; Joh 17,2: πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ; Joh 17,4: τὸ ἔργον [...] ὃ δέδωκός μοι; Joh 18,11: τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ.

<sup>72</sup> Vgl. BARRETT. 381: „Die Lesart von D ist entweder zutreffend oder aber ein radikaler Versuch, mit dem Durcheinander aufzuräumen“.

<sup>73</sup> Der maskuline Artikel ὁ wäre später zum neutrischen ὃ respektive maskulinen Relativpronomen ὅς verändert worden.

Demonstrativpronomen verstanden wurde und deshalb in ὅς verbessert wurde?<sup>74</sup> Ist grundsätzlich eine Veränderung von ὅ zu ὅς leichter zu erklären, da ein maskulines Relativpronomen erwartet wird, zumindest zu ὁ πατήρ hervorragend passen würde (mein Vater, der ...)?<sup>75</sup> Oder umgekehrt, war die Maskulinform ursprünglich? Der alte Papyrus P<sup>66</sup> würde jedenfalls für dieses Genus sprechen. Wurde das ὅς nachträglich zu einem ὅ verändert, weil das Objekt im Satz fehlte (was mein Vater ...)?<sup>76</sup> Oder wurde schon früh irrtümlicherweise oder aufgrund von Textkorruption aus einem ursprünglichen ΟΣΕΔΟΚΕΝ (P<sup>66</sup>) ein ΟΔΕΔΟΚΕΝ (alle anderen Handschriften)?<sup>77</sup> In der Forschung ist auch vorgeschlagen worden, dass der Text anfänglich in einer anderen Sprache verfasst und die Übersetzungsunterschiede auf eine Fehlübertragung zurückzuführen wären.<sup>78</sup> (b) Zu den Komparativen μεῖζον (A B\* Θ) / μεῖζων (P<sup>66</sup> κ D K L W Δ Ψ):<sup>79</sup> Während die neutrische Form μεῖζον singular im Evangelium ist, lässt sich die maskuline Variante μεῖζων wiederholt finden (Joh 4,12; 8,53; 13,16; 14,28; 15,20) und würde inhaltlich in Einklang mit Joh 14,28 stehen, wo gleicherweise festgehalten wird, dass der Vater grösser (als der Sohn) ist.<sup>80</sup> Ist die Maskulinform ursprünglich oder als Angleichung zu verstehen? Eine Änderung des Genus hängt grundsätzlich mit dem Satzverständnis respektive mit dem zuvor genannten Relativpronomen ὅ / ὅς zusammen.<sup>81</sup> Je nachdem, wie ein Abschreiber das Satzgefüge verstanden hat, muss von einer Sinnanpassung gesprochen werden. Whittaker, der eine ausführliche Diskussion zu diesem Textproblem führt, weist zudem darauf hin, dass der Wechsel von ο zu ω (vice versa) zu den häufigsten Abschreibfehlern im Griechischen gehört.<sup>82</sup> So könnte versehentlich eine Angleichung von μεῖζον an die ων-Endung von πάντων stattgefunden haben. Neben diesen beiden Hauptschwie-

<sup>74</sup> Eine solche Veränderung ist in frühen Schriften in Joh 5,11 anzutreffen: ὁ δὲ ἀπεκρίθη (P<sup>66</sup> κ) – ὅς δὲ ἀπεκρίθη (P<sup>75</sup> A B). Kritisch ist anzumerken, dass der griechische Artikel zwar aus einem „Demonstrativpron[omen] erwachsen“ (BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1115) ist, in der Koine so aber nicht mehr verwendet wurde, ausser in einer festen Verbindung wie ὁ δέ (vgl. BLASS. Grammatik. 201f.). Ist damit zu rechnen, dass ursprünglich ΟΔΕΔΕΔΟΚΕΝ oder ΟΔΕΕΔΟΚΕΝ stand? Diese Schreibweise ist anfällig auf Abschreibfehler (Haplographie).

<sup>75</sup> So THYEN. 499: „[D]ie genannten maskulinen Varianten [lassen sich] leicht als Derivate der [...] neutrischen Lesart begreifen, während der umgekehrte Vorgang doch kaum vorstellbar ist“. Auch METZGER (Commentary. 198) plädiert für ein Neutrum: „[O]nly those readings need be seriously considered which involve the sequence ὁ πατήρ μου ὅ ... (for the sequence ὁ πατήρ μου ὅς, if original, would almost certainly not have been altered)“. So auch BIRDSALL. John. 342: „[I]t is well-nigh impossible to explain the other readings from it on any reasonable basis of transcriptional probability“.

<sup>76</sup> So WHITTAKER. Hellenistic context. 244: „[I]t is not difficult to conceive the scribe as motivated, whether consciously or unconsciously, by the desire to provide an explicit object to δέδωκε“ [sic!]. Joh 14,27 und 16,23 zeigen aber, dass es kein Objekt brauchen würde.

<sup>77</sup> Ein korrupter Text Ο•ΕΔΟΚΕΝ könnte als ΟΣΕΔΟΚΕΝ oder ΟΔΕΔΟΚΕΝ interpretiert worden sein.

<sup>78</sup> Vgl. HOSKYNS. 388f. Dieser Vorschlag wurde in der Wissenschaft nicht übernommen: „Burney, and Torrey [...], suppose that the neuters represent a mistranslation of an original Aramaic source, in which the indeclinable relative was, in fact, masculine“. Vgl. LINDARS. 370: „[T]he theory of mistranslation of a presumed Aramaic original [...] is unacceptable“.

<sup>79</sup> Einige späte Handschriften haben ein μεῖζω (124 u.a.).

<sup>80</sup> Im Evangelium sind auch die Komparativ-Formen μεῖζω (Joh 1,50; 5,36) und μεῖζονα (Joh 5,20; 14,12; 15,13; 19,11) zu finden.

<sup>81</sup> Vgl. die Argumentation bei WHITTAKER. Hellenistic context. 244f.

<sup>82</sup> WHITTAKER. Hellenistic context. 244: „O for ω and vice versa is one of the most common of scribal errors“. Vgl. auch LINDARS. 370: „[I]n the process of copying the text by the method of dictation, the masculine meizōn would easily be heard as meizon (this is a well-known form of itacism)“.

rigkeiten sind weitere Unterschiede in der Satzgestaltung zu erwähnen: (i) Bei P<sup>66</sup> fehlt nicht nur das Dativobjekt μοι, sondern es ist auch die Aoristform ἔδωκέν anstelle der ansonsten üblichen Perfektvariante (δεδωκέν) zu finden. (ii) Einige späte Handschriften haben ein Objekt αὐτά gesetzt (f<sup>13</sup>)<sup>83</sup>. (iii) Die Reihenfolge der Wörter πάντων und μείζων / μείζων ändert. Die Kombination ist dabei in allen möglichen Varianten anzutreffen und wird stets auch von einer guten Quelle bezeugt: πάντων μείζων (B), πάντων μείζων (8), μείζων πάντων (A), μείζων πάντων (P<sup>66</sup>).

(3) Wie zu Beginn von V.29 stellt sich auch hier die Frage: Folgte dem Wort πατήρ einst ein μου? A D K W Γ Δ Θ Ψ f<sup>1.13</sup> M\* latt sy<sup>p.h</sup> sa ly bo sprechen dafür. Kein Pronomen haben die Textvarianten P<sup>66.75vid</sup> 8 B L sy<sup>s</sup> pbo. Da V.29 nicht nur mit dem Nomen πατήρ beginnt, sondern damit auch abschliesst, zugleich beide Male das Pronomen umstritten ist (ὁ πατήρ [μου] – τοῦ πατρὸς [μου]), wird sein Setzen respektive Streichen auch mit einer Vereinheitlichung zusammenhängen (vgl. 8\* sy<sup>s</sup> pbo).<sup>84</sup> Die Inklusion unterstreicht jedenfalls, dass der Fokus im Satz nun auf dem Vater liegt.

### 1.9 Joh 10,30

V.30 ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ (1) ἓν ἐσμεν. Ich und der Vater sind eins.

(1) Einige Schriften haben ein μου nach πατήρ eingefügt: W\* Δ sy<sup>s.p</sup> co. Eine solche Lesart ist qualitativ schlecht bezeugt. Da V.30 als zentraler Satz in den trinitarischen Diskussionen der ersten Jahrhunderte gilt,<sup>85</sup> könnte die Veränderung eine theologische Position unterstreichen. Das Setzen des Genitivpronomens bringt jedenfalls eine klarere Differenzierung zwischen ἐγὼ und πατήρ mit sich, wie dies in der antimonarchianistischen Diskussion zentral war. Der Vater wird ausdrücklich zum Vater der sprechenden Instanz (= mein Vater), die Interpretation als Gleichsetzung (Ich = Vater) wird zurückgedrängt.<sup>86</sup>

### 1.10 Joh 10,31

V.31a Ἐβάστασαν πάλιν (1) λίθους οἱ Ἰουδαῖοι  
Wiederum sammelten die Juden  
Steine,  
V.31b ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν (2). um ihn zu steinigen.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Gemäss WHITTAKER (Hellenistic context. 245/Anm. 17) auch der Papyrus P<sup>75</sup>, der an dieser Stelle eine Lücke vorweist. Ein αὐτά würde passen.

<sup>84</sup> Zum Pronomen μου in der Perikope, vgl. V.29a.

<sup>85</sup> Siehe POLLARD. Exegesis. 334–349.

<sup>86</sup> Die Textzeugen W (5. Jh.) und Δ (9. Jh.) sind aber zeitlich von dieser Diskussion des zweiten Jahrhunderts weit entfernt.

<sup>87</sup> Zur Bedeutung des Verbes ‚steinigen‘, siehe Kapitel 4.2.2.

(1) Die Variante mit οὖν anstelle von πάλιν ist qualitativ schlecht bezeugt (D it vg<sup>cl</sup> sa<sup>ms</sup> bo), alle anderen haben gewichtige Textzeugen auf ihrer Seite: (a) Die von NA<sup>28</sup> bevorzugte Lesart mit einem einfachen πάλιν: 8 B L W sy<sup>p</sup> sa<sup>mss</sup> ac ly. (b) Die beiden Partikel οὖν und πάλιν nacheinander: P<sup>66</sup> A K Γ Δ Ψ f<sup>1.13</sup> M\* sy<sup>h</sup> sa<sup>ms</sup>. (c) Keine der Partikel: P<sup>45</sup> Θ vg<sup>st.ww</sup> pbo. Während die Partikel πάλιν auf die ähnliche Konfliktsituation in Joh 8,59 verweist, so hat die Partikel οὖν zur Funktion „den Übergang zu etwas Neuem zu vollziehen“<sup>88</sup>, gleichzeitig aber „das so Eingeführte als das Ergebnis des od[er] eine Folgerung aus dem Vorhergehenden zu bez[eichnen]“.<sup>89</sup> Da sich letztere Partikel auf die Rede Jesu in den V.25–30 bezieht, erstere aber auf das achte Kapitel, zeigen die beiden Partikel unterschiedliche Bezugspunkte an. Eine solche Kombination von πάλιν und οὖν ist aber typisch johanneisch,<sup>90</sup> was für seine Ursprünglichkeit spricht.<sup>91</sup> Durch die Streichung von Partikeln wären alle anderen Varianten zu erklären. Der umgekehrte Vorgang wäre schwieriger. Die Doppelvariante ist deshalb gegen NA<sup>28</sup> vorzuziehen.

(2) Papyrus P<sup>66</sup> hat eine Wortumstellung im Nebensatz: ἵνα αὐτόν λιθάσωσιν.<sup>92</sup> Dadurch liegt die Betonung des Satzes stärker auf der Steinigungsabsicht und weniger auf dem Protagonisten (αὐτόν).

### 1.11 Joh 10,32

|                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| V.32a ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·       | Jesus aber antwortete ihnen:            |
| V.32b πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν (1) | Viele gute Werke habe ich euch          |
| ἐκ τοῦ πατρός (2) ·                   | vom Vater gezeigt;                      |
| V.32c διὰ ποῖον αὐτῶν (3) ἔργον ἐμε   | wegen welchem dieser Werke              |
| λιθάζετε (4);                         | wollt <sup>93</sup> ihr mich steinigen? |

(1) Das Adjektiv καλός fehlt in W. Dies könnte damit zusammenhängen, dass der Grund der Steinigungsabsicht in ‚guten‘ Werken gesucht wird, was sich merkwürdig anhört. Da das Adjektiv aber auch im folgenden Vers zu finden ist, gehört es in den Textzusammenhang. Auch das Schriftstück Θ scheint vom Verweis auf die guten Werke Jesu irritiert zu sein. Es wählte jedenfalls mit dem Aorist von διδάσκω anstelle von δείκνυμι ein Verb, das die zuvor gehaltene Rede Jesu als Lehre über gute Werke anzeigt. Die einzelnen Handschriften haben zudem eine unterschiedliche Setzung von Adjektiv und Nomen: (a) Die Handschrift B bietet ἔργα ὑμῖν καλὰ ἔδειξα an. (b) Ein Platzieren der ‚guten Werke‘ am

<sup>88</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1200.

<sup>89</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1200.

<sup>90</sup> Die Partikelsetzung οὖν πάλιν verweist in Joh 1–12 zugleich auf die Weiterführung eines Textes als auch die Aufnahme eines früheren Aspekts (Kana in Joh 4,46 verweist auf 2,1; das Reden Jesu in Joh 8,21 auf 8,12.14; das Amen-Wort in Joh 10,7 auf 10,1; die Erschütterung im Geist in Joh 11,38 auf 11,33).

<sup>91</sup> Die Wortkombination οὖν πάλιν (Joh 4,46; 8,21; [9,17]; 10,7.[39]; 11,38; 18,33.40; 20,10[.21]) respektive πάλιν οὖν (Joh 8,12; 9,15; 18,7; 18,27) fehlen in der LXX und sind im NT abgesehen vom Johannesevangelium nur in Lk 23,20 zu finden (Pilatus versucht zum zweiten Mal Jesus freizugeben).

<sup>92</sup> Diese Variante teilen nur einige lateinische Kodizes.

<sup>93</sup> Präsens de conatu. Vgl. BLASS. Grammatik. 264.

Ende des Satzes ist in P<sup>75vid</sup> zu finden, ἔδειξα ὑμῖν ἔργα καλά. (c) Besser bezeugt ist die Variante mit einem vorgezogenen Adjektiv, καλὰ ἔργα ἔδειξα ὑμῖν (P<sup>66</sup> D L f<sup>13</sup> M\* vg<sup>cl</sup>). (d) Die oben abgebildete Wahl von NA<sup>28</sup> stützt sich auf P<sup>45vid</sup> ⋈ A K Ψ f<sup>1</sup> lat. Die Wahl in NA<sup>25</sup> (B) ist insofern als Ursprungsvariante attraktiv, da die beiden Wörter καλά und ἔργα im Gegensatz zu allen anderen Varianten nicht beieinander stehen. Die Textentwicklung wäre so zu erklären, dass Adjektiv und Nomen zusammengezogen und dabei an unterschiedlichen Orten platziert wurden.

(2) Ein μου fügen P<sup>66</sup> ⋈<sup>2</sup> A K L W Γ Δ Ψ f<sup>1.13</sup> M\* lat sy<sup>p.h</sup> sa pbo bo ein. Der Text von NA<sup>28</sup> ist in P<sup>45vid</sup> ⋈\* B D Θ sy<sup>s</sup> gegeben. Die Problematik eines zusätzlichen Genitivpronomens begegnete bereits weiter oben (vgl. V.29c.30).

(3) Ein οὖν anstelle des αὐτῶν ist in W bo und ein οὖν vor dem αὐτῶν in P<sup>66</sup> zu finden. Sowohl die Partikel οὖν als auch das Pronomen αὐτῶν verweisen je auf ihre Art auf V.32b. Die gleichzeitige Nennung von Pronomen und Partikel (P<sup>66</sup>) stellt einen doppelten Rückbezug dar, ist aber nur selten bezeugt.<sup>94</sup>

(4) Eine Umstellung der beiden Wörter ἐμέ und λιθάζετε liegt A D K W Γ Δ f<sup>1.13</sup> M\* zugrunde (λιθάζετε ἐμέ). Auch P<sup>66</sup> hat diese Umstellung vorgenommen, einhergehend mit der kürzeren Variante με. Letztgenannter Unterschied hängt mit dem Phänomen von Dittographie respektive Haplographie zusammen: ΛΙΘΑΣΕΤΕΜΕ (Wegfallen respektive Verdoppelung des ε). Die Wahl in NA<sup>28</sup> ist mit P<sup>45</sup> ⋈ B L Θ Ψ lat gut bezeugt.

### 1.12 Joh 10,33

|   |   |
|---|---|
| V.33a ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι (1). | Die Juden antworteten ihm:  |
| V.33b περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε  | Wegen eines guten Werkes wollen <sup>95</sup> wir dich nicht steinigen, |
| V.33c ἀλλὰ περὶ βλασφημίας,             | sondern wegen Gotteslästerung   |
| V.33d καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν            | und weil du, obwohl du ein Mensch bist,                                 |
| V.33e ποιεῖς σεαυτὸν θεόν (2).          | dich selbst göttlich machst.  |

(1) Ein zusätzliches Partizip λέγοντες haben die Quellen D Γ Δ M\* vg<sup>ms</sup> bo<sup>ms</sup>. Diese Variante ist qualitativ schlechter bezeugt als diejenige der Fürsprecher der Wahl von NA<sup>28</sup>. Dass in dieser Weise ein Partizip dem konjugierten Verb folgt, entspricht nicht nur semitischer Sprachgewohnheit,<sup>96</sup> sondern lässt sich wiederholt im Johannesevangelium

<sup>94</sup> Die unterschiedlichen Varianten könnten durch Streichung eines der beiden Wörter erklärt werden. Mit P<sup>66</sup> spricht eine alte Handschrift aus dem 2. Jahrhundert für diese Textentwicklung.

<sup>95</sup> Präsens de conatu. Vgl. BLASS. Grammatik. 264.

<sup>96</sup> Vgl. BLASS. Grammatik. 349.

finden (Joh 4,31; 9,2.19; 12,21; 18,40; 19,6.12). Dadurch wird die finale Anklage der Gegnerschaft Jesu prominent eingeleitet.<sup>97</sup>

(2) P<sup>66</sup>\* hat den bestimmten Artikel ὁ vor θεός gesetzt. Dieser wurde später auf dem Papyrus mit Punkten gekennzeichnet, damit er nicht abgeschrieben wird. Auch wenn von dem einen wahren Gott sowohl mit als auch ohne Artikel gesprochen werden kann,<sup>98</sup> so ist die Streichung im Bodmerpapyrus doch als Hinweis zu werten, dass ein Unterschied zwischen beiden Variante besteht. Dieser ist darin zu sehen, dass sich Jesus – gemäss der Anklage – nicht nur göttlich macht (ohne Artikel), sondern als den einzigen und wahrhaftigen Gott ausgibt (P<sup>66</sup>). Die Änderung könnte mit dem theologischen Problem des Monarchianismus im zweiten Jahrhundert zusammen hängen, in dem auch der Papyrus verfasst wurde.<sup>99</sup>

### 1.13 Joh 10,34

|   |  |
|---|--|
| V.34a ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς (1)·                   | Jesus antwortete ihnen:                  |
| V.34b οὐκ ἔστιν γεγραμμένον (2) ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν (3) ὅτι | Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: |
| V.34c ἐγὼ εἶπα·   | „Ich sprach:                             |
| V.34d θεοὶ ἐστε;  | Götter seid ihr“?                        |

(1) Mit dem zusätzlichen Verb εἶπεν wird die Antwortrede Jesu in P<sup>66</sup> (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς) und D (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν) ausführlicher eingeleitet.<sup>100</sup> Dieser Zusatz erinnert nicht nur an die Übersetzung semitischer Sprachgewohnheit in der LXX,<sup>101</sup> sondern die Kombination von ἀπεκρίθη und εἶπεν ist auch im Johannesevangelium wiederholt belegt.<sup>102</sup> Wiederum stellt sich die Frage: Wurde der Satz nachträglich

<sup>97</sup> Es stellt sich die Frage, ob die Streichung eines solchen Partizips oder seine Einfügung wahrscheinlicher ist. Vgl. auch die Tendenz in NA<sup>28</sup>, Redeeinleitungen in der Perikope zu vereinheitlichen (siehe V.25a).

<sup>98</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 725.

<sup>99</sup> Die Anklage mit Artikel begünstigt ein monarchianistisches Verständnis, dass es um eine differenzlose Identität zwischen Vater und Sohn geht. Die spätere Kirche betonte sowohl Einheit als auch Differenz zwischen Vater und Sohn. Vgl. POLLARD. Exegesis. 334–349. Ein Beispiel der monarchianistischen Theologie zur Zeit der Niederschrift von P<sup>66</sup> fasst BÖHM (Monarchianismus. 1406) wie folgt zusammen: „Praexas betonte [...] die monarchia Gottes zur Behauptung der Identität von Vater und Sohn. Der Vater sei in die Jungfrau hinabgestiegen, sei aus Maria geboren worden und habe gelitten. [...], wobei der Vater als Geist, Gott und Christus, der Sohn dagegen als Fleisch, Mensch oder Jesus angesehen wurde“. Eine Unterscheidung von Vater und Sohn gehört aber zur Theologie des vierten Evangeliums (vgl. Joh 17,3) und ist nicht von dieser Artikeldiskussion abhängig. In der Perikope bekennt sich Jesus als Gottessohn, der vom Vater gesandt ist (V.36).

<sup>100</sup> Der Textzeuge D weist bereits in V.33 eine längere Variante in der Redeeinleitungen auf (so auch in 7,20; 13,38). Dessen Mitzeugen Γ Δ auch in 1,49 (von D fehlt dort der Text).

<sup>101</sup> Vgl. BLASS. Grammatik. 349.

<sup>102</sup> Joh 1,(49).50; 2,18f.; 3,3.9f.27; 4,10.13.17; 6,26.29.43; 7,16.(20).21.52; 8,14.39.48f.; 9,20.30.34.36; 12,30; 13,7; 14,23; 18,(23).30; 20,28. Es gibt etwa gleich viele Setzungen von ἀποκρίνομαι mit und ohne εἶπεν im Johannesevangelium.



erweitert, um der entscheidenden Antwortrede Jesu mehr Gewicht zu verleihen? Oder wurde er gekürzt, um eine sprachliche Redundanz zu vermeiden?<sup>103</sup> Das Gewicht der Gegenzeugen (P<sup>75</sup> ⋈ A K L Γ Δ Θ Ψ f<sup>1.13</sup> M\*) rät jedenfalls zur Vorsicht vor einer schnellen Entscheidung zugunsten der längeren Variante mit εἶπεν.<sup>104</sup> An dieser Stelle würde sie jedoch gut passen, um die entscheidende Antwortrede Jesu hervorzuheben.<sup>105</sup>

(2) Als einzige Quelle ergänzt P<sup>45vid</sup> den Satz mit ἐν τῇ γραφῇ. Dadurch entsteht ein doppelter Hinweis auf die Schrift. Auch wenn dieser Papyrus alt ist (3. Jh.), so ist das Problem transparent. Der Zusatz will den falsch anmutenden Verweis auf das Gesetz (ἐν τῷ νόμῳ) ins rechte Licht rücken, handelt es sich doch bei folgendem Zitat um eine Stelle aus dem Schriftkorpus des Alten Testaments (Psalm) und nicht um eine Thorastelle (Gesetz).

(3) In P<sup>45</sup> ⋈\* D Θ it sy<sup>s</sup> Cyp fehlt das Pronomen ὑμῶν.<sup>106</sup> Wurde es nachträglich eingetragen, um an Joh 8,17 anzugleichen<sup>107</sup> oder um einen rhetorischen Effekt zu erzielen?<sup>108</sup> Wird dadurch die Verbindlichkeit des Zitats für die Anklagenden angezeigt<sup>109</sup> oder eine ironische Distanz zu diesen und ihrem Gesetzesgebrauch aufgebaut?<sup>110</sup> Wurde es gestrichen, weil es merkwürdig klingt, dass ein Jude zu Juden in dieser Art spricht?<sup>111</sup> Vermutlich gehörte das Pronomen zum Urtext.<sup>112</sup> In eine falsche Richtung zielt aber jegliche Interpretation, die Jesus (respektive den impliziten Autor) in Distanz zur Thora zeichnet,<sup>113</sup> denn der folgende Satzteil V.35c beruht auf einem positivem Schriftverständnis.<sup>114</sup> Für Jesus und die ‚Juden‘ ist die Schrift verbindliche Instanz.<sup>115</sup>

### 1.14 Joh 10,35

V.35a εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς

Wenn er jene Götter nannte

V.35b πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ

zu welchen das Wort Gottes

<sup>103</sup> Eine kürzere Variante hat P<sup>75</sup> auch in Joh 1,26.

<sup>104</sup> NA<sup>28</sup> gleicht die Einleitungsverse in der Perikope einander an (vgl. V.25). Die ist verdächtig.

<sup>105</sup> In wenigen Handschriften fehlt der Artikel vor dem Protagonisten (P<sup>45</sup> B W: ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς). Vgl. dazu die Anmerkung in V.23a. Der Codex Vaticanus hat wiederum keinen Artikel.

<sup>106</sup> Der Codex Sinaiticus hat das Pronomen nachträglich über der Zeile eingetragen.

<sup>107</sup> So BARRETT. 383. Dort folgt der Zusatz ὑμέτερος nach dem Lexem νόμος.

<sup>108</sup> O'DAY (677) nimmt einen „rhetorical effect“ an.

<sup>109</sup> Vgl. HOSKYNs. 391: „[T]he jews are bound to accept“.

<sup>110</sup> In dieser Richtung KEENER. 828: „They claim to look to the law (5:39, 45), but they are inconsistent with regard to its claims“.

<sup>111</sup> Vgl. MOLONEY. 320: „It does seem strange that a Jew (Jesus) would speak to Jews of ‚your law‘“. AUGENSTEIN (Gesetz. 312f.) weist aber darauf hin, dass diese Redeweise bereits im Alten Testament zu finden ist. Es zeige die Nähe des Autors zum Judentum.

<sup>112</sup> So z.B. OBERMANN. Erfüllung. 177/Anm. 73: „Auf Grund der quantitativ guten Bezeugung des ὑμῶν ist an dessen Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln“.

<sup>113</sup> Beispiele solcher Positionen, siehe AUGENSTEIN. Gesetz. 311/Anm. 2.

<sup>114</sup> So z.B. auch WENGST. 395. Zudem zeigen die vielen Schriftbezüge im Johannesevangelium ein positives Verständnis der Schrift an (vgl. Joh 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 18,9; 19,24.28.36).

<sup>115</sup> Vgl. THYEN. 502: Jesu „Berufung auf die Schrift würde buchstäblich bodenlos, wenn er deren unaufhebbare Verbindlichkeit für beide Partner des Dialogs in irgendeiner Weise in Frage stellen wollte“; THEOBALD. 699: „Jesus erinnert seine Gegner an ihre eigenen Möglichkeiten, Verständnis für ihn aufzubringen“.

|       |                        |   |
|-------|------------------------|---|
|       | ἐγένετο (1),           | erging,                                   |
| V.35c | καὶ οὐ δύναται λυθῆναι | und wenn die Schrift nicht ausser         |
|       | ἡ γραφή (2),           | Kraft gesetzt <sup>116</sup> werden kann, |

(1) Eine kleinere Umstellung haben wenige späte Handschriften: ἐγένετο τοῦ θεοῦ (D 892<sup>s</sup> it).

(2) Eine kürzere Variante ist in P<sup>45</sup> Cyp zu finden: εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς καὶ οὐ δύναται λυθῆναι (= wenn er jene ‚Götter‘ nannte und [dies] nicht ausser Kraft gesetzt werden kann). In diesem alten Papyrus und der Schrift des Kirchenvaters aus dem dritten Jahrhundert fehlen (a) sowohl das Wortgottes-Ereignis (b) als auch die explizite Nennung der Schrift (ἡ γραφή). Zu (a): Da bereits das Demonstrativpronomen (ἐκείνους) auf das Psalmzitat Bezug nimmt, scheint die folgende Zitat-Paraphrasierung („zu welchen das Wort Gottes erging“) keinen inhaltlichen Mehrgehalt mit sich zu bringen. Die Redundanz wurde gestrichen. Zu (b): Die Schriftnennung in der längeren Fassung zielt auf eine deduktive Schlussfolgerung ab. Aus der Prämisse der Unauflösbarkeit der Schrift kann auf den Einzelfall (Psalmzitat) geschlossen werden. Durch das Weglassen dieses Satzteils verschiebt sich die Argumentation von der Unauflösbarkeit der Schrift zur Unauflösbarkeit des Zuspruchs der Göttlichkeit. Damit rückt eine Vorstellung ins Zentrum, die das Volk Israel im Fokus hat. Ihm wurde einst die Göttlichkeit zugesprochen und dieser Zuspruch gilt bis in die Gegenwart.<sup>117</sup> Die Kurzvariante ist zwar mit P<sup>45</sup> und Cyp durch frühe Textzeugen vertreten, da V.35bc aber Teil einer komplexen Argumentation mit einigen Verständnisschwierigkeiten ist, ist sie als Versuch zu werten, Klarheit zu schaffen.

### 1.15 Joh 10,36

|       |                                |   |
|-------|--------------------------------|---|
| V.36a | ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν             | (wie könnt ihr zu dem), den der Vater geheiligt |
| V.36b | καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον  | und in die Welt gesandt hat,                    |
| V.36c | ὕμεῖς λέγετε                   | sagen,  |
| V.36d | ὅτι <sup>118</sup> βλασφημεῖς, | du lästerst Gott,                               |
| V.36e | ὅτι εἶπον·                     | weil ich gesagt habe:                           |
| V.36f | υἱὸς τοῦ θεοῦ (1) εἰμι;        | ‚Ich bin Gottes Sohn‘?                          |

(1) Die beiden Nomen υἱός und θεός werden in den verschiedenen Handschriften mit und ohne Artikel geschrieben. Die Variante in P<sup>45</sup> ist singulär und muss zusammen mit der

<sup>116</sup> So HAUBECK. Sprachlicher Schlüssel. 562: „ausser Kraft/Geltung setzen“.

<sup>117</sup> Belegbar ist in nachchristlicher Zeit nur die Vorstellung eines Verlustes des Gotteszustandes, siehe Kapitel 4.5.

<sup>118</sup> Das ὅτι übernimmt im Griechischen die „Rolle unseres Anführungszeichens“ respektive des Doppelpunktes. BLASS. Grammatik. 398.

Kurzvariante in V.35 interpretiert werden.<sup>119</sup> Sie offeriert den Gottessohn-Titel so, wie er für das Evangelium gebräuchlich ist: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh 1,34.49; 3,18; 5,25; 11,4.27; 20,31).<sup>120</sup> Diese zu erwartende Schreibweise macht sie verdächtig. Beide Artikel fehlen in P<sup>66</sup>\* & D W (υἱὸς θεοῦ). Dies gleicht dem Parallelismus Membrorum im Psalmzitat (υἱὸς ὑψίστου)<sup>121</sup> sowie Joh 19,7. Da letztere Stelle auf V.33.36 aufbaut, ist von einer Anpassung auszugehen.<sup>122</sup> Die Einzigartigkeit der Schreibweise von υἱὸς τοῦ θεοῦ (ohne Artikel vor υἱός) im Johannesevangelium (NA<sup>28</sup>) spricht für deren Ursprünglichkeit, auch wenn sie mit dem artikellosen θεός in V.34d korrespondiert. Mit dem Artikel vor dem Genitiv wird jedenfalls „der bestimmte jüdische oder christliche Gott oder ‚Herr‘“<sup>123</sup> bezeichnet. Jesus wird in die Beziehung zum einen und wahren Gott Israels gestellt. Der Unterschied zum üblichen Gottessohn-Bekenntnis im Johannesevangelium besteht im Fehlen des Artikels vor υἱός.<sup>124</sup> Jesus spricht unbestimmter von sich als (einem) ‚Gottessohn‘.<sup>125</sup>

### 1.16 Joh 10,37

|       |  |   |
|-------|--|---|
| V.37a | εἰ οὐ (1) ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου, | Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, |
| V.37b | μὴ πιστεύετε μοι.                      | dann glaubt mir nicht;                      |

(1) In P<sup>66</sup>\* steht eine Partikel οὐν anstelle des verneinenden οὐ.<sup>126</sup> Der Satz bezieht sich damit positiv auf Jesu Werke („wenn ich die Werke meines Vaters also tue“). Diese Variante baut auf das Zugeständnis der ‚Juden‘ in V.33 auf, wo sie die Werke Jesu als gut akzeptiert haben. Die nachfolgende Negation μὴ in V.37b wäre dann als Imperativ im Präsens zu lesen, der eine verneinende Antwort verlangt:<sup>127</sup> Glaubte ihr mir (trotzdem) nicht? Nein, ihr tut es nicht! Der Widerspruch zu V.33 wird klar. Deshalb muss in V.38 ein Zugeständnis aufgrund der Werke gefordert werden (die Partikel δέ zeigt keinen

<sup>119</sup> Der Papyrus P<sup>45</sup> hat auch in V.35 eine andere Lesart. Damit wird klar, worauf dieser alte Papyrus abzielt. Die ‚Juden‘ klagen Jesus an, er würde sich göttlich machen (V.34). Dieser entziehe sich aber diesem Vorwurf durch den Hinweis, dass Göttlichkeit allen Israeliten geschenkt sei. Auch er stelle sich als (messianischer) Gottessohn in diese Tradition (V.35f.). Siehe V.35 und Kapitel 4.5.

<sup>120</sup> Der Gottessohntitel ist teilweise erweitert: Joh 1,34: ὁ ἐκλεκτός υἱὸς τοῦ θεοῦ (K\* sys.c); Joh 3,18: τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ; in Joh 11,4 andere Varianten: ὁ υἱὸς αὐτοῦ (P<sup>45</sup> sy<sup>s</sup> sa ac<sup>2</sup>); ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (0250); ὁ υἱός (P<sup>66</sup>); in Joh 20,31 eine Umstellung und ein Wegfallen des Artikels vor dem Sohn: Ἰησοῦς χριστὸς υἱὸς ἐστὶν τοῦ θεοῦ (D).

<sup>121</sup> Vgl. Kapitel 2.2.11.

<sup>122</sup> In Joh 19,7 wird Jesus angeklagt, er habe sich selbst zum Gottessohn gemacht (ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν). Der Vers kombiniert V.33 (ποιεῖς σεαυτὸν θεόν) und V.36 (υἱὸς τοῦ θεοῦ) und verändert dabei zu υἱὸς θεοῦ. Die artikellose Variante lässt an einen ‚göttlichen Menschen‘ denken.

<sup>123</sup> BLASS. Grammatik. 204.

<sup>124</sup> Wie dies in den Bekenntnissen von Johannes dem Täufer (Joh 1,34), Natanael (Joh 1,49) oder Marta (Joh 11,27) sowie in einigen Reden (Joh 3,18; 5,25; 11,4) und dem Epilog (Joh 20,31) geschieht.

<sup>125</sup> Anders HAUBECK. Sprachlicher Schlüssel. 563: Die Bezeichnung sei auch ohne Artikel bestimmt.

<sup>126</sup> Diese Variante fehlt in NA<sup>28</sup>. Die Konturen des im Nachhinein weggekratzten Konsonanten v sind aber noch deutlich auf dem Papyrus zu erkennen.

<sup>127</sup> Vgl. BLASS. Grammatik. 355.

Gegensatz mehr an). Aus dem Bejahen der guten Werke Jesu (V.38a) sollte, trotz Ablehnung seines Anspruchs (V.38b), Glauben erfolgen (V.38c).

### 1.17 Joh 10,38

|       |                            |  |
|-------|----------------------------|--|
| V.38a | εἰ δὲ ποιῶ,                | wenn ich sie aber tue,                           |
| V.38b | κἄν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε (1), | selbst wenn <sup>128</sup> ihr mir nicht glaubt, |
| V.38c | τοῖς ἔργοις πιστεύετε (2), | glaubt den Werken,                               |
| V.38d | ἵνα γνῶτε                  | damit ihr erkennt                                |
| V.38e | καὶ γινώσκητε (3)          | und begreift,                                    |
| V.38f | ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ        | dass der Vater in mir                            |
| V.38g | καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ (4).   | und ich im Vater bin.                            |

(1) Nach der Konjunktion κἄν folgt gewöhnlich ein Konjunktiv,<sup>129</sup> selten ein Indikativ Präsens.<sup>130</sup> Ein Konjunktiv Aorist wird dabei am häufigsten verwendet.<sup>131</sup> Eine solche Variante mit πιστεύσητε ist zwar alt, aber schlecht bezeugt (P<sup>66\*</sup>).<sup>132</sup> Der Aorist wäre egressiv zu übersetzen: Auch wenn ihr meinen Reden bis zum jetzigen Zeitpunkt nicht geglaubt habt, so glaubt doch nun aufgrund der Zeugnisse der Werke. NA<sup>28</sup> hat mit dem Konjunktiv Präsens πιστεύητε eine gut abgestützte Variante gewählt (P<sup>45.66c.75</sup> B K L Γ Ψ). Sie weist darauf hin, dass wiederholt Reden in der Vergangenheit gehalten wurden, die zum Glauben hätten führen sollen. Diese blieben aber erfolglos (z.B. Joh 8,59; 10,31). Auch die Lesart mit dem Indikativ Präsens πιστεύετε ist gut bezeugt (⋈ A W Δ Θ f<sup>13</sup>) und steht wegen ihrer seltenen Kombination von κἄν mit Indikativ Präsens in Konkurrenz zur Wahl von NA<sup>28</sup>. Eine entstehungsgeschichtliche Schwierigkeit zwischen diesen beiden Varianten liegt in der Lautähnlichkeit der beiden Vokale ε und η. Dies führt zu Abschreibfehlern in die eine oder andere Richtung.<sup>133</sup> Die Variante mit θέλετε πιστεύειν (D latt) versteht schliesslich das Verb als Präsens de conatu.<sup>134</sup> Der Glaube wird von der Willensentscheidung der Hörenden abhängig gemacht.

(2) Die quantitative und qualitative Bezeugung spricht gegen die Futurform πιστεύσετε (Δ).<sup>135</sup> Dieses Futur kann im Sinne eines Imperativs übersetzt werden und stellt dann ein striktes Gebot in Anlehnung an alttestamentliche Gesetzesformulierungen dar. Die Handschrift Δ aus dem 9. Jahrhundert wäre dann ein Versuch, den Glaubensaufruf als eindring-

<sup>128</sup> BLASS. Grammatik. 305: Übersetzt konzessiv mit ‚selbst wenn‘.

<sup>129</sup> BLASS. Grammatik. 303.

<sup>130</sup> BLASS. Grammatik. 304.

<sup>131</sup> BLASS. Grammatik. 303.

<sup>132</sup> Der Hauptzeuge P<sup>66</sup> hat das Sigma des Aorists jedoch nachträglich entfernt, wie eine Lücke anzeigt. Der Text wird damit zum Zeugen der Präsensform, wie von NA<sup>28</sup> bevorzugt.

<sup>133</sup> Da das Verb πιστεύω mit ähnlichen textkritische Fragen auch in V.38c zu finden ist, ist auch von Angleichungen auszugehen (vgl. ⋈: Dieser Textzeuge hat zweimal πιστεύετε).

<sup>134</sup> BLASS. Grammatik. 264.

<sup>135</sup> Ein solches Futur ist im Johannesevangelium selten (Joh 3,12; 5,47) und wird stets in Verbindung mit einer Frage gebraucht (πῶς).

lichen Befehl zu verstehen: Ihr sollt (endlich) glauben!<sup>136</sup> Die Imperativformen sind besser bezeugt und werden durch alte Textzeugen bestätigt. Der Imperativ im Aorist (P<sup>45.66</sup> A Γ Ψ f<sup>13</sup> M\*: πιστεύσατε) stellt den Moment der Glaubensentscheidung ins Zentrum.<sup>137</sup> Hier und jetzt soll eine Wahl getroffen werden.<sup>138</sup> Die Präsensform (P<sup>75</sup> ⋈ B D K L W Θ: πιστεύετε), wie sie NA<sup>28</sup> vorschlägt, lässt indessen die Übersetzung zu, dass den Werken weiterhin geglaubt werden soll (vgl. V.33).<sup>139</sup> Auch wenn ein Unterschied zwischen den Imperativformen Aorist und Präsens zuweilen zu verwischen droht, ist eine präsentische Aufforderung milder: Sie lädt auf den Weg des Glaubens ein.<sup>140</sup>

(3) Die zweimalige Verwendung einer Verbform von γινώσκω, wie dies NA<sup>28</sup> vertritt, ist durch P<sup>45.66.75</sup> B L (W) Θ co gut bezeugt: γνῶτε καὶ γινώσκητε (a). Eine Auslassung von καὶ γινώσκητε ist in D (it) sy<sup>s</sup> zu finden (b). Neben diesen beiden Möglichkeiten gibt es Varianten mit dem Verb πιστεύω anstelle des zweiten γινώσκω: Ein Konjunktiv Aorist (γνῶτε καὶ) πιστεύσητε hat A K Γ Δ Ψ f<sup>13</sup> M\* (c), ein Konjunktiv Präsens, (γνῶτε καὶ) πιστεύητε, ⋈ (d), ganz selten in späten Handschriften ist ein (γνῶτε καὶ) πιστεύετε zu finden (e). Wurde die von NA<sup>28</sup> bevorzugte Variante als redundant angesehen, weil zweimal das gleiche Verb steht? Dies würde Codex D erklären, wo nur καὶ γινώσκητε steht (b).<sup>141</sup> Nach NA<sup>28</sup> markiert aber der erste Aorist den Startpunkt der Erkenntnis und die präsentische Form bezeichnet den Glaubensweg als Erkenntnisweg.<sup>142</sup> Schwieriger zu erklären ist der auffallende Wechsel von γινώσκω zu πιστεύω respektive vice versa. Ist die Variante mit πιστεύω als einfachere Lesart zu verwerfen?<sup>143</sup> Ist die Veränderung als Anpassung an Joh 17,8 (vgl. auch Joh 6,69) zu verstehen, wo ebenfalls von glauben und erkennen gesprochen wird? Oder wurde aus stilistischen Gründen verändert?<sup>144</sup> Theobald vermutet Jes 43,10 LXX als Vorlage, wo auch γνῶτε καὶ πιστεύσητε (Aorist) steht.<sup>145</sup> Passte ein theologisch geschulter Abschreiber den Vers an dieses (bekannte) Jesajazitat an? Die Schwierigkeit mit πιστεύω besteht darin, dass bereits V.38c (Präsens: πιστεύετε) zum Glauben aufruft (V.38e: πιστεύσητε, πιστεύητε oder πιστεύετε). Zu glauben wäre dann die Folge von Glauben. Erschwerte dies das Verständnis? Wenn die Textgeschichte in Variante (c) ihren Ursprung hätte (γνῶτε καὶ πιστεύσητε), dann liessen sich die anderen

<sup>136</sup> Vgl. HOFFMANN. Grammatik. 334f.

<sup>137</sup> BLASS. Grammatik. 274: Der Imperativ Aorist ist „momentan“.

<sup>138</sup> Vgl. HOFFMANN. Grammatik. 362f.

<sup>139</sup> Vgl. HOFFMANN. Grammatik. 363. Bereits in V.33 äusserten sich die ‚Juden‘ positiv über die Werke Jesu. An dieser Sichtweise sollen sie festhalten. Die Präsensform kann in seltenen Fällen auch den „gegenwärtige[n] Augenblick“ bezeichnen. BLASS. Grammatik. 265.

<sup>140</sup> Vgl. BLASS. Grammatik. 274: „In einer Anzahl von Fällen ist dieser Unterschied [Anm.: zwischen Aorist und Präsens] jedoch aufgegeben. Es stand bisweilen im persönlichen Belieben des Schriftstellers, zwischen der schärferen Befehlsform des Aor. und der mildereren des Präs. zu wählen“.

<sup>141</sup> Vgl. METZGER. Commentary. 198: „Copyists seem to have regarded the reading καὶ γινώσκητε [...] to be pleonastic after γνῶτε, and therefore either replaced the verb“.

<sup>142</sup> BARRETT. 385: „Der Konjunktiv Aorist bezeichnet den Anfang der Erkenntnis [...]; der Konjunktiv Präsens den fortgesetzten und sich entwickelnden Stand der Erkenntnis“; SCHNACKENBURG II. 392: „[D]ie Erkenntnis der Lebensgemeinschaft Jesu mit dem Vater [ist] Anfang [...] und bleibende Aufgabe [...] des Glaubensweges“; HOSKYNs. 393: Der Aorist bezeichne „a single act of perception“, das Präsens „a state of permanent understanding“.

<sup>143</sup> So MOLONEY. 321: Die Verbform πιστεύω „would be an easier reading. For this reason it should be rejected“.

<sup>144</sup> Vgl. LINDARS. 376: „on prosaic stylistic grounds“.

<sup>145</sup> THEOBALD. 703. Er geht bereits in V.29 von einem Bezug zu Jes 43,13 aus.



D (καὶ ἐζήτουν). Dass der Codex Bezae eigene Wege in der Partikelsetzung geht, zeigte bereits die Diskussion zu V.31.<sup>151</sup> Die gute Bezeugung von οὖν in alten Texten rechtfertigt jedenfalls die Wahl von NA<sup>28</sup>.<sup>152</sup>

(2) Einerseits ist die Setzung der Partikel πάλιν umstritten, andererseits sind Umstellungen gegeben: (a) Für die Variante πάλιν αὐτὸν πιάσαι plädieren P<sup>66</sup> B Γ Θ f<sup>13</sup> M\*. (b) Die Kurzvariante αὐτὸν πιάσαι ist in P<sup>45vid</sup> 8\* D lat ly bezeugt. (c) Die bevorzugte Lesart von NA<sup>28</sup> ist αὐτὸν πάλιν πιάσαι (8<sup>2</sup> A K L W Δ Ψ f<sup>1</sup>). Die Varianten (a) und (c) zeugen für das πάλιν. Ist mit einer Interpolation zu rechnen?<sup>153</sup> Das Fehlen dieser Partikel in einigen Handschriften (b) hat ihren Grund in einer intratextuellen Problematik. Denn bis anhin haben nirgends ‚Juden‘ versucht, Jesus zu ergreifen (nur andere Figurengruppen).<sup>154</sup> Problematisch ist zudem die unterschiedliche Verweisrichtung von πάλιν und οὖν (vgl. V.31). Geht es um ein literarisches Muster („wieder“) oder um die unmittelbare Folge des Kontexts („nun“)? Die Kombination beider Partikel stellt eine johanneische Besonderheit dar und dürfte ursprünglich sein.<sup>155</sup> Durch das Setzen der Partikel πάλιν vor πιάσαι wird korrekt der wiederholte Versuch einer Festnahme im Evangelium betont (nicht die ‚Juden‘ werden betont, die wiederholt versuchen, Jesus zu fassen). Deshalb dürfte gegen NA<sup>28</sup> Variante (a) älter sein.

## 2. Übersicht

Es sind gegen 40 Stellen mit textkritischen Varianten zu identifizieren (abgesehen von unterschiedlichen Schreibweisen von Wörtern). Das grösste Problem scheint den Kopisten V.29 bereitet zu haben.<sup>156</sup> Daneben fallen vor allem zwei Texterweiterungen respektive Kürzungen auf: Einerseits haben einige alte Zeugen mit καθὼς εἶπον ὑμῖν einen Nebensatz nach V.26 eingefügt, andererseits ist in V.35bc ein reduzierter Text zu finden, der die Komplexität der Argumentation vereinfacht (P<sup>45</sup>). Weitere Textveränderungen heben nuanciert einen Aspekt hervor. Zu nennen sind die Schwierigkeiten rund um die Setzung von Artikeln (V.22a, V.23ab, V.33e, V.34a, V.36f), die Veränderung von Verbformen (V.24a, V.25bc, V.27a, V.38bce),<sup>157</sup> das Wegstreichen, Ergänzen oder Ersetzen von Wörtern (V.22ab, V.24a, V.25ac, V.27b, V.28c, V.29ac, V.30, V.31a, V.32bc, V.33ab, V.34a, V.35bc, V.37a, V.38eg, V.39a) sowie das Umstellen von Lexemen (V.25a, V.28a, V.31b, V.32bc, V.35b, V.39a). Viele solcher Änderungen sind unspektakulär und manches dürfte der Zufälligkeit zuzu-

<sup>151</sup> Bereits in V.31 fehlt beim Textzeugen 05 das οὖν (D it vg<sup>cl</sup> sa<sup>ms</sup> bo).

<sup>152</sup> Vgl. die Diskussion in V.31. Die Partikel bezieht die Reaktion der ‚Juden‘ auf den vorausgehenden Kontext.

<sup>153</sup> Vgl. LINDARS. 377: „may be a harmonizing interpolation“.

<sup>154</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5n.

<sup>155</sup> Vgl. Anmerkung zu V.31a.

<sup>156</sup> Siehe dazu im Anhang zu V.29ab.

<sup>157</sup> Obwohl manchmal nur marginale lautliche Verschiebung vorliegen (z.B. η statt ε), verändert sich der Textsinn (Aorist, Durativ, etc.).

schreiben sein. Einiges aber hat die Forschungsdiskussion angeregt, beispielsweise die Bedeutung des Partikels τότε in V.22 (Frage nach dem Beginn des Tempelweihfestes) oder des Pronomens ὑμῶν in V.34 (Verhältnis des Autors zur Thora). Theologisch auszuwerten ist die Verwendung von υἱὸς τοῦ θεοῦ ohne Artikel in V.36f und zu klären gilt die Irritation durch Jesu Reaktion in V.32. An einigen Stellen wurde eine Entscheidung gegen NA<sup>28</sup> getroffen: V.26 (καθὼς εἶπον ὑμῖν), V.27 (ἀκούει), V.28 (καὶ γὰρ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς), V.31 (οὖν πάλιν), V.38 (πάλιν αὐτὸν πιάσαι); V.39 (καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ).<sup>158</sup> Auch die Tendenz in NA<sup>28</sup>, die Redeeinleitungen in der Perikope zu vereinheitlichen, ist im Blick zu behalten.<sup>159</sup> Einige Unklarheiten bleiben bestehen (z.B. V.38e: erkennen oder glauben).<sup>160</sup> Die Fragen der Textkritik werden die Arbeit respektive die Auslegung begleiten.

---

<sup>158</sup> Vergleiche auch die Begünstigung einer monarchianistischen Lesart durch den Papyrus P<sup>66</sup> in V.26 und V.33e.

<sup>159</sup> Durch den Zusatz in der Redeeinleitung in V.33a (λέγοντες) respektive in V.34a (καὶ εἶπεν) wird die entscheidende Anklage respektive Apologie auf besondere Weise hervorgehoben.

<sup>160</sup> Zudem fehlt in V.37 (οὖν) ein Hinweis im textkritischen Apparat von NA<sup>28</sup>.



## II. Textgestaltung

In diesem Kapitel soll der Gestaltungswille und die Kreativität des impliziten Autors<sup>1</sup> untersucht werden.<sup>2</sup> Ein erster Abschnitt untersucht die Vorzugswörter, der folgende behandelt die kreative Gestaltung der Perikope auf der Satzebene (z.B. Textspannungen, Ellipsen, Wortfelder) und der dritte widmet sich der Frage nach dem Aufbau der Perikope. In einem weiteren Abschnitt werden zwei Redaktionshypothesen vorgestellt und mit den zuvor gewonnenen Erkenntnissen verglichen.

### 1. Vorzugswörter

Die Vorzugswörter gewähren einen ersten Einblick in das Thema: Das Verb ‚glauben‘ (πιστεύω) wird fünfmal benutzt (V.25f.37f.), das Nomen ‚Werk‘ (ἔργον) sechsmal (V.25.32f.37f.) und das Verb λέγω in unterschiedlichen Konjugationsformen siebenmal (V.24f.34–36). Am häufigsten wird das Substantiv πατήρ gebraucht, achtmal respektive neunmal,<sup>3</sup> und belegt damit, abgesehen von Artikeln und Partikeln (z.B. καί), den Spitzenplatz in der Wortstatistik der am häufigsten verwendeten Wörter (V.25.29–30.32.36–38).

#### 1.1 πιστεύω

Die Vermittlung von Glauben ist Ziel des Evangeliums (vgl. Joh 20,30f.). Fünfmal begegnet das Verb πιστεύω in der untersuchten Perikope,<sup>4</sup> vor allem zu Beginn des Disputs (V.25f.) und gegen Ende (V.37f.) und stets von Jesus ausgesprochen. Durchgehend stellt es einen Bezug zu Jesu Kontrahenten her. Während deren Unglauben in den ersten beiden Versen festgestellt wird, wird gegen Ende auf die mögliche Berechtigung des Unglaubens eingegangen, um sogleich eine Glaubenseinladung zu formulieren.

---

<sup>1</sup> Im Zusammenhang mit der synchronen Lesart wird der ‚implizite Autor‘, der aus der Textintention erschlossen wird, in aktiver Form verwendet.

<sup>2</sup> Die Anordnung der Wörter, die Wahl der Lexik, das Weglassen von Begriffen, die Repetition von Motiven sowie die Strukturierung des Textes sind zu deuten.

<sup>3</sup> Siehe textkritische Diskussion zu V.38g.

<sup>4</sup> Insgesamt ist πιστεύω 98-mal im Evangelium zu finden, davon 5-mal beim Tempelweihfest. Auch andere Passagen weisen verdichtet dieses Verb auf: z.B. Joh 3,12–18 (7-mal); 4,39–42 (3-mal); 6,29.30–40 (5-mal); 11,15.25–27.40–42 (5- und 2-mal); 12,36.37–46 (8-mal).

|        |              |                                |
|--------|--------------|--------------------------------|
| V.25f. | οὐ πιστεύετε | Das Attestieren von Unglauben. |
| V.37f. | μὴ πιστεύετε | Das Akzeptieren von Unglauben. |
| V.39   | πιστεύετε    | Glaubensaufruf.                |

Das Motiv des Glaubens respektive des Unglaubens steht im Zusammenhang mit Jesu Reden (V.25.37f.) und seinem Wirken (V.26.38).<sup>5</sup>

## 1.2 ἔργον

Im Johannesevangelium zeigt das Nomen ἔργον<sup>6</sup> manchmal eine semantische Nähe zu den ‚Zeichen‘<sup>7</sup> und manchmal zu den ‚Worten‘ Jesu.<sup>8</sup> In der Forschung wird es gelegentlich auch als Synonym für ‚Wunder‘ angegeben.<sup>9</sup> In unserer Perikope werden die ἔργα auf Jesus bezogen und dabei abstrakt und unkonkret verwendet.<sup>10</sup> Das gesamte Wirken Jesu scheint damit bezeichnet zu werden:

|        |             |  |
|--------|-------------|--|
| V.25   | Anfang:     | Jesu Werke bewirkten bis anhin keinen Glauben. |
| V.32f. | Mittelteil: | Jesu Werke werden als gut anerkannt.           |

<sup>5</sup> Vgl. die beiden Wörter λέγω und ἔργον in der Wortstatistik.

<sup>6</sup> Das Lexem ἔργον bezeichnet ein Werk, eine Handlung, eine Beschäftigung oder eine Sache. Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 623–625. Im Evangelium wird von den Werken Jesu und den Taten der Menschen gesprochen (Joh 3,20f.: Sie sind böse oder in Gott gewirkt). Das Werk Gottes ist es, Glauben zu stiften (Joh 6,29).

<sup>7</sup> Vgl. RENGSTORF. σημείον. 246–249. SÖDING. Schrift. 363; BARRETT. 91. Werke können im Evangelium auch Zeichen sein (vgl. Joh 9,16 mit 9,3).

<sup>8</sup> So RENGSTORF. σημείον. 246–249 (vgl. Joh 14,10). Beim Tempelweihfest wird aber sowohl von den Worten Jesu als auch seinen Werken gesprochen.

<sup>9</sup> So z.B. RUCKSTUHL. Stilkritik. 152: „ἔργον in der Bedeutung von Wunder ist ein Lieblingsbegriff des Joh“; BARRETT. 91: „Die Wundertaten Jesu werden als seine Werke (ἔργα) bezeichnet“; BERTRAM. ἔργον. 639: „Als Wunder sind die Werke Zeugen Jesu und Zeugen des Heils“. Nuanciert dagegen O’DAY. 676: „It is unfortunate that NIV (Anm. = New International Version) has chosen to translate ἔργα (erga) as ‚miracles‘ instead of ‚works‘ because that translation limits what Jesus means when he speaks of his works in the Gospel of John. While ‚works‘ certainly includes Jesus’ miracles (cf. 7,21), it is not limited to them. The purpose of Jesus’ ministry is to do the works God has given him to do (4:34; 5:20; 9:3; 17:4). John 14:10 makes clear that Jesus does not draw a strict line between words and works, and Bultmann has rightly seen that ‚works‘ refers to ‚Jesus’ revealing activity as a whole“.

<sup>10</sup> Das Wort ist in jeder Antwortrede Jesu zu finden: Er tut gottgewollte Werke (V.25.37), diese sind gut (V.32f.) und laden zum Glauben ein (V.38). Auch die ‚Juden‘ benutzen dieses Wort in ihrer einzigen Antwort (V.33), obwohl es in der Einleitungsfrage fehlt (V.24).

V.37f.            Ende:            Jesu Werke werden zu Kronzeugen des Glaubens.

Die Leserschaft wird in der Perikope bis zu dem Punkt geführt, Jesu Wirken als gut und glaubensstiftend zu verstehen.<sup>11</sup> Die Werke offenbaren ihn und den Vater.<sup>12</sup>

### 1.3 λέγω

Abgesehen von V.24, wo mit dem Imperfekt ἔλεγον das Anliegen der Fragen- den eingeführt wird, beginnen alle weiteren Redeeinleitungen mit einem ἀποκρίνομαι (V.25.32–34).<sup>13</sup> Das Lexem λέγω ist damit vornehmlich in den Gesprächsteilen selbst zu finden. Zu Beginn wird Jesus aufgefordert, sich über ein bestimmtes Thema zu äussern (V.24). Es bezeichnet zweimal, was Jesus über einen bestimmten Sachverhalt bereits gesagt hat (V.25.36), zweimal wird Gott als sprechende Instanz genannt (V.34f.) und einmal wird von Jesu Kontra- henten ausgesagt (V.36), was sie zu einem Thema denken.

|        |        |   |
|--------|--------|---|
| V.24e  | εἰπέ   | Die ‚Juden‘ fordern Jesus auf (Imperativ).            |
| V.25b  | εἶπον  | Jesus darüber, was er gesagt hat (Aorist).            |
| V.34c. | εἶπα   | Jesus darüber, was Gott gesagt hat (Aorist).          |
| V.35a  | εἶπεν  | Jesus nochmals darüber, was Gott gesagt hat (Aorist). |
| V.36c  | λέγετε | Jesus darüber, was die ‚Juden‘ sagen (Präsens).       |
| V.36e  | εἶπον  | Jesus darüber, was er selbst gesagt hat (Aorist).     |

<sup>11</sup> Vgl. BERTRAM. ἔργον. 639 (zu V.32): „[D]ie καλὰ ἔργα sind Beweis des Wirkens Gottes in Jesus [...]. Sie sind Zeugen Gottes bei den Menschen“; und sie sind „Zeugen Jesu und Zeugen des Heils, das er bringt“. ZIMMERMANN (Christologie. 273) sieht eine Steigerung: „Der Verweis auf die ‚Werke‘ führt eine Sinnlinie der dritten und vierten Rede (Anm. = V.22–31 und V.32–42) zu ihrem Höhepunkt: War in V.25c von Werken die Rede, die Jesus im Namen des Vaters tut [...] und sprach Jesus zu Beginn des vierten Redegangs von ‚vielen guten Werken aus dem Vater‘ [...], so werden diese Werke in V.37 unmittelbar als ‚Werke des Vaters‘ [...] ausgewiesen“.

<sup>12</sup> Vgl. FELSCH. Feste. 235: „Es ist Sinn und Zweck der ἔργα, die Erkenntnis zu vermitteln, dass der Vater in Jesus und Jesus im Vater ist [...] Das heißt aber, dass es sich bei ihnen um die Selbstoffenbarung Jesu handelt, die zwar auch in den σημεία, in erster Linie aber in Jesu Selbstaussagen, Offenbarungsreden und in seinem vollmächtigen Auftreten als Ganzes geschieht“.

<sup>13</sup> Vgl. aber auch Textkritik zu V.33a.34a.

Es ist Jesus, der die Ansicht von Gott, den ‚Juden‘ und ihm selbst offen legt. Er hat das letzte Wort. Der Text führt dabei auf eine Pattsituation zwischen Jesus und den ‚Juden‘ hin (V.36ce).

### 1.4 πατήρ

Das Lexem πατήρ gehört zu den Vorzugswörtern im Johannesevangelium.<sup>14</sup> Es erscheint in einigen Kapiteln und Abschnitten verdichtet.<sup>15</sup> In unserer Perikope ist das Wort feinsinnig in den Text eingewoben, stets in Relation zu Jesus.<sup>16</sup> Es unterstreicht seine exklusive Beziehung zu Gott, seinem Vater, wie dies auch inhaltlich in der Perikope entfaltet wird. Dabei fällt der alternierende Gebrauch von Genitiv und Nominativ auf.<sup>17</sup>

|       |           |  |
|-------|-----------|--|
| V.25d | Genitiv   | ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς<br>... im Namen meines Vaters.  |
| V.29a | Nominativ | ὁ πατήρ μου ὃ<br>Mein Vater, was ...                     |
| V.29c | Genitiv   | ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς<br>... aus der Hand des Vaters. |
| V.30  | Nominativ | ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν<br>Ich und der Vater sind eins. |
| V.32b | Genitiv   | ἐκ τοῦ πατρὸς<br>... aus dem Vater.                      |

<sup>14</sup> Joh [136] Mt [63] Lk [56] Mk [18].

<sup>15</sup> Joh 14,1–31 (23-mal); 5,17–47 (14-mal); 6,22–59 (14-mal); 8,31–59 (13-mal); 15,1–27 (10-mal), 17,1–26 (6-mal), aber auch in einzelnen Redepartien: Joh 16,23–28 (6-mal); 10,14–18 (4-mal); 4,21–24 (3-mal); 12,24–28 (3-mal); 20,17 (3-mal).

<sup>16</sup> Nach V.25 wirkt Jesus im Namen des Vaters; in V.29 wird die Beziehung durch ‚mein Vater‘ angezeigt (siehe Textkritik in V.29) respektive durch die parallele Satzgestaltung in V.28 und V.29 (siehe Kapitel 2.2.6); V.30 spricht das exklusive Verhältnis zwischen Jesus und seinem Vater direkt an (siehe auch Textkritik: mein Vater); in V.32 wird davon gesprochen, dass Jesus Werke aus dem Bereich seines Vaters zeigt (siehe auch Textkritik: mein Vater); V.36 offenbart die Heiligung und Sendung von Jesus durch den Vater; V.37 verweist auf die Werke des Vaters, die Jesus tut; und abschliessend wird sein exklusives Verhältnis zum Vater in V.38 nochmals angezeigt.

<sup>17</sup> Zweimal findet sich eine Abfolge von Genitiv – Nominativ – Genitiv – Einheitsaussage, in V.38g zudem in manchen Handschriften ein Dativ (siehe Textkritik).

- V.36a    Nominativ    ὃν ὁ πατήρ  
Den der Vater ...
- V.37a    Genitiv    τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου  
... die Werke meines Vaters.
- V.38f    Nominativ    ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ  
In mir der Vater ...

Der Nominativ spricht von dem, was der Vater dem Sohn anvertraut hat,<sup>18</sup> während der Genitiv von Jesu Bezogenheit auf den Vater spricht.<sup>19</sup> Die Setzung des Lexems πατήρ unterstreicht die zentrale Aussage des Textes: Vater und Sohn sind eins. Sie sind exklusiv aufeinander bezogen.

## 2. Satzgestaltung und Textspannungen

### 2.1 Beziehungsgestaltung (Joh 10,25–30)

Auf die Christusfrage in V.24 antwortet Jesus nicht etwa mit einem bejahenden Ich-bin-Wort (Ja, ich bin der Christus), sondern klärt seine Beziehung zu den Nicht-Glaubenden (V.25f.), zu den Nachfolgenden (V.27f.) sowie zu seinem Vater (V.28–30). Diese drei Beziehungen haben im Text je ihre besondere Gestaltung.<sup>20</sup> Die Beziehung zu den Nichtglaubenden wird in einem konträren Gegenüber dargestellt: Ich – ihr nicht.

|         | Jesus                        |   | Nicht-Glaubende            |
|---------|------------------------------|---|----------------------------|
| V.25bc  | εἶπον ὑμῖν                   | ⇔ | καὶ οὐ πιστεύετε           |
|         | Ich habe es gesagt, ...      |   | ... doch ihr glaubt nicht. |
| V.25de– | τὰ ἔργα [...] μαρτυρεῖ [...] | ⇔ | ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε    |

<sup>18</sup> Der Vater hat dem Sohn eine nicht näher bestimmte Gabe anvertraut (V.29a) sowie ihn geheiligt und gesandt (V.36). Und zweimal ist ein Nominativ in den Einheitsaussagen zu finden (V.30.38).

<sup>19</sup> Jesus tut (V.25.37) und zeigt (V.32) die Werke des Vaters und seine schützende Hand wird in Parallelität zu der Hand des Vaters gesetzt (vgl. V.29c mit V.28c).

<sup>20</sup> Die Anregung, Texte mit Konfliktgehalt auf ihren Zusammenhang von Argumentation und Darstellung zu untersuchen, stammt von KINDT, W.: Konfliktdarstellung und Argumentation in literarischen Texten: linguistische Analysen an Texten von Sophokles, Goethe, Schiller, Weerth, Kafka, Borchert und Fried. Sprache und Literatur 38/2. 2007. 19–41.

V.26a Die Werke legen Zeugnis ab, ... aber ihr glaubt nicht.  
...

Die „wechselseitige Beziehung zwischen Schafen und Hirten“<sup>21</sup> wird anhand einer Subjektfolge angezeigt. Dabei wird die gegenseitige Bezogenheit in der Nachfolge imitiert: Sie – ich – sie – ich – sie.

|       | Glaubende   | Jesus  |
|-------|---|--|
| V.27a | τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου<br>ἀκούουσιν<br><br>Meine Schafe hören meine Stimme ...         |  |
| V.27b |   | ⇒ κἀγὼ γινώσκω αὐτά<br><br>... und ich kenne sie                             |
| V.27c | καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι<br><br>... und sie folgen mir  | ⇐  |
| V.28a |   | ⇒ κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον<br><br>... und ich gebe ihnen ewiges Leben |
| V.28b | καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα<br><br>... und sie werden in Ewigkeit nicht<br>verloren gehen | ⇐  |

[V.28c καὶ οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου

... und niemand wird sie aus meiner Hand entreissen].

Anhand paralleler Satzelemente respektive Motive wird die Verbundenheit zwischen Vater und Sohn signalisiert und damit die Einheitsaussage in V.30 vorgespurt: Ich ⇔ er.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> So ZIMMERMANN. Christologie. 270.

<sup>22</sup> Vergleich auch Joh 5,17, wo zweimal das gleiche Verb benutzt wird, um die Handlungsanalogie zwischen Vater und Sohn zu unterstreichen: Mein Vater wirkt bis jetzt und ich wirke (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι). Diese Aussage führt zu Widerstand (vgl. V.31.39). Joh 5,19 vertieft den Beziehungsgedanken mit dem Grundprinzip: Was der Vater tut, tut in gleicher Weise auch der Sohn (ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ). Was dieses Tun beinhaltet, wird im Folgetext verdeutlicht: lebendig machen (Joh 5,21: ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῳοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῳοποιεῖ; vgl. auch Joh 5,25), Gericht halten (Joh 5,22: οὐδὲ γὰρ ὁ πατήρ κρίνει οὐδέν, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ; an dieser Stelle wird Nomen und

|                 |   |  |
|-----------------|---|--|
| V.28<br>(Jesus) | καὶ γὰρ δίδωμι<br>Ich gebe ...                                  | καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς<br>χειρὸς μου<br>... und niemand wird sie aus<br>meiner Hand entreissen.               |
| V.29<br>(Vater) | ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι<br>Was mein Vater mir gegeben hat ... | καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ<br>τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς<br>... und niemand kann aus der<br>Hand des Vaters entreissen. |

Die besondere Satzgestaltung zeigt den kunstvollen Umgang des impliziten Autors mit dem Text.

## 2.2 Diskrepanz zwischen Frage und Antwort (Joh 10,24f.)

Die Antwort Jesu auf die Frage nach seiner Messianität irritiert, da sie die Frage als bereits beantwortet hinstellt (V.25). Frage und Antwort stehen in einer eigentümlichen Spannung. Auch verschiebt sich der Text zusehends von einer unmittelbaren Antwort auf die gestellte Frage in Richtung einer christologischen Vertiefung.

| Frage                | Unmittelbare Antwort                      | Vertiefung             |
|----------------------|---|------------------------|
| Christusfrage (V.24) | Redehinweis (V.25)<br>Werkbeweis (V.25f.) | Christologie (V.26–30) |

Das Anliegen des impliziten Autors wird transparent. Er interessiert sich nicht so sehr für die korrekte Beantwortung der Frage, sondern entscheidet sich für eine vertiefende Entfaltung der Christologie.

---

Verb verwendet; vgl. auch Joh 5,24.27.30.), Ehre empfangen (Joh 5,23: ἵνα πάντες **τιμῶσι** τὸν υἱὸν καθὼς **τιμῶσι** τὸν πατέρα. ὁ μὴ **τιμῶν** τὸν υἱὸν οὐ **τιμᾷ** τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν), Leben in sich selbst haben (Joh 5,26: ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ **ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ**, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν **ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ**). Während die Einheit von Vater und Sohn in der Textgestaltung sichtbar wird, so ist doch der Unterschied zwischen ihnen gegeben. Der Sohn kann nichts von sich aus tun (Joh 5,19), der Sohn ist vom Vater gesandt (Joh 5,24), und es ist der Vater, der dem Sohn die Werke zeigt, die von den Glaubenden gesehen werden (Joh 5,20).

## 2.3 Der Werkbeweis (Joh 10,25)

Die Setzung von τὰ ἔργα in V.25d als Nominativus pendens<sup>23</sup> ermöglicht zwei nachfolgende Teilsätze, die sich je mit einem Pronomen auf das übergeordnete Substantiv beziehen. Im ersten Satzglied ist Jesus Subjekt, der die besagten Werke tut, im zweiten wird er zum bezeugten Objekt.

τὰ ἔργα (die Werke)

| (1) Relativpronomen | Jesus     | Verb                   | Vaterbezug             |
|---------------------|-----------|------------------------|------------------------|
| ἃ (die)             | ἐγὼ (ich) | ποιῶ (tue)             | xxx                    |
| (2) Demonstrativpr. | ---       | Verb                   | Jesus                  |
| ταῦτα (diese)       |           | μαρτυρεῖ (zeu-<br>gen) | περὶ ἐμοῦ (von<br>mir) |

Im ersten Teilsatz gründet das Wirken Jesu in seiner Beziehung zu seinem Vater (xxx = ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου), im zweiten bleibt offen, was die Werke genau bezeugen.<sup>24</sup> Gemäss V.24 sollten sie eine Antwort auf die Christusfrage geben.<sup>25</sup> Aber wie?<sup>26</sup> Nicht der Christusanspruch an und für sich, sondern die besondere Vaterbeziehung Jesu wird in V.25e vorgespurt.<sup>27</sup> Der Vers führt zur Einheitsaussage und begründet damit weniger Jesu Christusanspruch an und für sich, als vielmehr inhaltlich seine exklusive Nähe zum Vater.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Vgl. BARRETT. 380: „Der Nominativus pendens ist charakteristisch für Joh“.

<sup>24</sup> Während Jesu in V.25d im Namen des Vaters wirkt und es so zu einer Folge von Vater (ermöglicht) ⇒ Jesus (tut) ⇒ Werk (werden getan) ⇒ Menschen (sehen) kommt, so ist diese Verknüpfung in V.25e aufgebrochen: Menschen (sehen) ⇒ Werke (die getan werden) ⇒ Jesus (der sie tut) ⇒ Offen bleibt, was sie genau bezeugen.

<sup>25</sup> Bereits TERTULLIAN (Gegen Praxeas. 208f.) fragt: „Was für ein Zeugnis?“ Seine Antwort ist: „Eben darüber, worüber sie ihn gefragt hatten, ob er der Christus Gottes sei“ (Quod testimonium? Ipsum scilicet esse de quo interrogabant, id est Christum Dei; Tert. adv. Prax. 22,9).

<sup>26</sup> Geht es dem impliziten Autor darum, in den Werken Jesu die Erfüllung alttestamentlicher Verheissungen zu erblicken? Vgl. dazu die Reflexionszitate im Matthäusevangelium (Mt 1,23; 2,6.15.18.23; 4,15f. etc.)

<sup>27</sup> Bereits in Joh 4,34 wird erwähnt, dass Jesus die Werke des Vaters vollbringt, und in Joh 5,36 wird gesagt, dass diese die Sendung des Sohnes bestätigen.

<sup>28</sup> In diese Richtung bereits CALVIN (42) zu V.25: Die Werke dienen „zur Bezeugung der göttlichen Kraft [...], aus welchen man ihn als aus Gott stammend erkennen musste“ (Übersetzung: DERS. Evangelium. 293).



## 2.4 Vom Unglauben zum Glauben (Joh 10,26f.)

Der Übergang von der unmittelbaren Antwort (V.25f.) zur christologischen Vertiefung (V.27) wird in einigen Schriften durch καθὼς εἶπον ὑμῖν in besonderer Weise markiert.<sup>29</sup> Durch die zweimalige Setzung des Wortes πρόβατα in V.26b respektive V.27a ist der Übergang aber auch unabhängig von der textkritischen Diskussion auffallend:

V.26a ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε

... aber ihr glaubt nicht.

↑ (Unglauben)

V.26b ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν

... weil ihr nicht von meinen Schafen seid.

⇔

V.27a τὰ πρόβατα τὰ ἐμά

Meine Schafe ...

↓ (Glauben)

V.27abc τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν

... hören auf meine Stimme.

Mit einer chiastischen Figur (Nicht-Glauben / Nicht-Schafe ⇔ Schafe / Glauben) gelingt dem impliziten Autor ein kreativer Übergang von der primären Antwort (V.25f.) zur christologischen Vertiefung (V.27ff.).<sup>30</sup> Was vor ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν geschrieben steht, ist dem Thema des Unglaubens zuzuordnen, was nach τὰ πρόβατα τὰ ἐμά folgt, gehört dem Glaubensbereich an.<sup>31</sup> Dies eröffnet einen Interpretationsspielraum: Wer die Worte und Werke Jesu richtig deutet und versteht (V.25f.),<sup>32</sup> der glaubt und folgt nach (V.27), und dem

<sup>29</sup> Siehe Textkritik zu V.26.

<sup>30</sup> Der Wechsel von der unmittelbaren Antwort zur bildlichen Rede (Schafmetaphorik) zeigt kein Wechsel von klarer zur symbolischen Rede an. Denn auch der bisherige Christuserweis (ich habe es gesagt) baut auf bildlicher Rede auf (z.B. Hirtenrede), und das Zeugnis der Werke kann nicht der deutlichen Offenbarungsrede zugeordnet werden (siehe Kapitel 3.2.5ed).

<sup>31</sup> Dies eröffnet einen Interpretationsraum: Wer die bildlichen Worte Jesu und die zeugnishaft Sprache seiner Werke hört und versteht (V.25f.), der ist es, der nachfolgt (V.27). Und dies wiederum bedeutet zu glauben (V.25f.). Oder anders gesagt: Wer die Worte und Werke Jesu richtig deutet (V.25f.), dem eröffnet sich das Verständnis der Einheit von Vater und Sohn (V.30).

<sup>32</sup> Das Hören auf die Stimme des Hirten ist Merkmal der Schafe, also der Glaubenden. Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 270: Er vergleicht V.25 (ἀπεκρίθη αὐτοῖς εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε) mit Joh 9,27 (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε) und folgert aufgrund der ähnlichen Satzstruktur: „Hören und Glauben sind eine Einheit“.

eröffnet sich das Verständnis zur Christologie und damit zur Einheit von Vater und Sohn (V.30).

*Exkurs: Ein Prädestinationsgedanke in Joh 10,26?*

Verschiedene Theologen verstehen V.26b (ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν) als Prädestinationsaussage.<sup>33</sup> Jesus begründe den Unglauben der ‚Juden‘ damit, dass sie eben nicht zu seinen Schafen gehören und dem Glauben grundsätzlich verschlossen seien. Bultmann festigt diese Sichtweise innerjohanneisch, da „die ‚Juden‘ nicht zu denen gehören, die Gott ‚zieht‘ (6<sub>44</sub>), daß sie aus der Tiefe, aus ‚dieser Welt‘, stammen (8<sub>23</sub>)“.<sup>34</sup> Dennoch liefert er sie nicht gänzlich einer Vorsehungslehre aus, weil auch sie Verantwortung für ihre Entscheidung tragen.<sup>35</sup> Können und Wollen rücken bei Bultmann so in eigentümlicher Weise zusammen.<sup>36</sup> Der Glaubensaufruf in V.38 bestätigt jedenfalls die Möglichkeit zum Glauben auch für die Fragenden und verneint damit den Gedanken einer doppelten Prädestination.<sup>37</sup> Diese Beobachtung hat in der Forschung zu einem Ringen um ein adäquates Verständnis einer Gleichzeitigkeit von Vorse-

<sup>33</sup> Z.B. BECKER I. 394: Die Juden glauben nicht, „weil ihr Unglaube prädestiniert ist, und nicht, weil die Selbstoffenbarung Jesu ihr Ärgernis ist“; CALVIN. 42: „quia sint reprobī“; „sie gehören eben zu den Verworfenen“ (DERS. Evangelium. 293); BARRETT. 378: „Glaube beruht auf Erwählung, nicht auf menschlicher Entscheidung“; THEOBALD. 693: „Der Grund ist nicht rational einsehbar, sondern liegt beschlossen im unergründlichen Geheimnis der Erwählung (Gottes)“. WENGST. 391: „[...] wird auf Gottes eigenes Handeln zurückgeführt.“ FELSCH. Feste. 237: Es „findet sich hier aber noch eine prädestinarianische Erklärung dafür, dass nicht alle Menschen Jesu Stimme auf die rechte – glaubende und vertrauende – Art und Weise hören, die zum Leben führt. Nur diejenigen, die zu Jesu Schafen gehören, weil der Vater sie Jesus gegeben hat, können Jesu Stimme glaubendes Hören entgegenbringen“. Und: „Nach dem prädestinarianischen Denken des Johannes *konnten* Jesu Gegner und Gegnerinnen ihm keinen Glauben entgegenbringen, weil sie nicht zu seiner Herde gehören“. Bergmeier beschäftigt sich in seiner Monographie „Glaube als Gabe nach Johannes“ mit dem prädestinarianischen Dualismus im vierten Evangelium, V.26 wird darin aber nicht behandelt. Zu prädestinarianischen Stellen im Johannevangelium: Siehe BERGMEIER. Glaube. 213–236.

<sup>34</sup> BULTMANN. 276.

<sup>35</sup> Vgl. BULTMANN (172) zu Joh 6,44f.: Der Vater ‚zieht‘ zwar (Joh 6,44), trotzdem ist „nicht an die determinierende Auswahl Einzelner gedacht [...], sondern dass es jedem frei steht, zu den vom Vater Gezogenen zu gehören“. Es gehe dabei um die Preisgabe der eigenen Sicherheit und nicht um einen „magische[n] Vorgang“ oder eine „mit Naturkraft sich vollziehende Determination“.

<sup>36</sup> Vgl. BULTMANN. 240: „Können die ‚Juden‘ nicht verstehen, so liegt das daran, daß sie das echte Hören nicht aufbringen können, ein Hören, das nicht immer wieder nur das schon Gewußte vernehmen und gewiß auch bereichern und vertiefen will, sondern bereit ist, das Neue zu vernehmen und deshalb alles schon Gewußte und damit dessen Voraussetzung, das eigene Selbstverständnis, preiszugeben. Solches Hören können sie nicht aufbringen! Wer hier weiter nach dem Warum des Könnens fragen würde, würde zeigen, daß er nicht versteht, wie in dieser Sphäre Können und Wollen Eines sind. Im Wollen des Unglaubens konstituiert sich ja das Sein des Ungläubigen. Er will aus solchem Sein heraus und kann nicht anders wollen. Kann er auch anders sein? Ja, denn er wird ja durch die Frage des Offenbarers eben in seinem Sein in Frage gestellt; er wird zur Entscheidung gerufen. Aber wenn er sich im und zum Unglauben entscheidet, so ist diese Entscheidung nicht weiter auf einen ausserhalb ihrer liegenden Grund zurückzuführen; sie wäre sonst keine Entscheidung gegenüber der Offenbarung, und sie wäre keine das Sein konstituierende Entscheidung“.

<sup>37</sup> So z.B. auch WAHLDE. Structure. 582. Der Imperativ macht in einem streng deterministischen Weltbild keinen Sinn.

hung und freier Entscheidung geführt.<sup>38</sup> Festzuhalten ist zunächst, dass im Johannesevangelium keine Prädestinationslehre ausgearbeitet ist.<sup>39</sup> Das soeben beschriebene Dilemma wird in Texten dieser Zeit nicht anders dargestellt.<sup>40</sup> Es hat mit dem Geheimnis respektive mit der Erfahrung zu tun, dass sich einige Menschen dem christlichen Glauben zuwenden und andere nicht.<sup>41</sup> V.26c leitet nun einerseits vom Motiv des Unglaubens zum Glauben über und begründet andererseits den Unglauben der Fragenden. Dies aber nicht durch einen Gedanken der Vorherbestimmung, sondern dadurch, dass das Kennzeichen von Schafen gemäss V.27f. das Hören und Nachfolgen ist. Der Rekurs auf die Hirtenrede betont also, dass die Glaubenden die Stimme ihres Hirten kennen und deshalb keine konkretisierende Frage nach dem Christusanspruch Jesu stellen müssten (V.24de). Nicht ein Prädestinationsgedanke im Sinne von ‚aber ihr glaubt nicht, weil ihr als Nicht-Glaubende und Nicht-Schafe (vor ewigen Zeiten) prädestiniert worden seid‘ will der Text behaupten, sondern<sup>42</sup> ‚ihr glaubt nicht, denn ihr erweist euch (mit eurer Frage) als Nicht-Schafe; meine Schafe hätten (bereits) meine Stimme vernommen‘.<sup>43</sup> Dazu passt, dass im weiteren

<sup>38</sup> O'DAY. 676: „Johannine paradox of faith and election”. URBAN (Menschenbild. 192f. [zu Joh 8,21–59]) gibt vier Interpretationsmöglichkeiten an: Entweder wird einseitig der Prädestinationsgedanke als vorzeitige Festlegung stark gemacht oder – im Gegensatz dazu – die freie Entscheidung des Menschen betont, der auf die Offenbarung reagieren kann. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, das Dilemma zu belassen oder viertens mit Hilfe von literarkritischen Modellen zu lösen. Diese unterschiedlichen Zugänge finden ihren Niederschlag auch in den Kommentaren: O'DAY (676) hält fest: „To believe is to belong to those who hear Jesus' voice and receive eternal life (cf. 5:24), but one cannot hear Jesus' voice unless one is given to him by God”. Während O'Day die prädestinarianische Seite stärkt, beschreibt THYEN (498) das Phänomen ausgewogener: „Wiederum begegnet uns hier das Paradoxon, dass sie nicht glauben und nicht hören können, weil sie nicht seine Schafe sind, und dass sie sich durch ihr Nicht-Glauben- und Nicht-Hören-Wollen doch zugleich erst zu ‚Nicht-Schafen‘ machen“. Noch offener in Richtung einer freien Entscheidung interpretiert ZAHN (466): „Daß damit nicht eine unübersteigliche Schranke aufgerichtet ist zwischen solchen, die für den Glauben prädisponiert, und solchen, die dazu unfähig sind, zeigt sich auch hier wieder. [...] Er redet also auch zu diesen Leuten noch als zu solchen, die zu retten wären, wenn sie nur wollten“.

<sup>39</sup> Vgl. BERGMEIER. Glaube. 231: „Der Evangelist denkt prädestinarianisch, entfaltet aber nicht eine den Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre“.

<sup>40</sup> Nach KEENER (I. 825) ist keine spezifisch johanneische Prädestinationslehre auszumachen, die sich von zeitgenössischen abheben würde: „John envisioned a conflict between free will and predestination no more than did most of his Jewish contemporaries”.

<sup>41</sup> Etwas anders WENGST. 391: „Die prädestinarianisch klingende Aussage ist Ausdruck einer als verstellt erfahrenen Situation: Dass das, wovon man selbst zutiefst überzeugt ist, von anderen, mit denen man an denselben Gott glaubt und mit denen man ‚die Schrift‘ als sein ansprechendes Wort teilt, radikal abgelehnt wird, gilt als schlechterdings unbegreiflich und wird auf Gottes eigenes Handeln zurückgeführt“.

<sup>42</sup> Die Argumentation des Autors ist wie folgt zu skizzieren: (1) Jesu spricht und wirkt im Einklang mit dem Vater (V.30). (2) Wem sich diese Gottesnähe Jesu eröffnet, der glaubt und wird zu den Schafen gerechnet. (3) Wer diese offenbarende Sprache nicht versteht, der wird nicht zu den Schafen respektive Glaubenden gezählt. (4) Wenn Jesus die Fragenden als Nicht-Glaubende bezeichnet, dann ist dies gerechtfertigt, weil sie durch ihre Frage verraten, dass sie den Ruf des Hirten (noch) nicht verstanden haben.

<sup>43</sup> Auch wäre ein konsekutives Verständnis möglich: „[...] aber ihr glaubt nicht, so dass ihr Nicht-Schafe seid. Meine Schafe hören meine Stimme [...]“. Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1192f.

Textverlauf die Möglichkeit offen bleibt, sich auf den Glaubensweg einzulassen (V.38).<sup>44</sup>

## 2.5 Die Gabe ewigen Lebens (Joh 10,28)

In V.28 wird der Glaubensgewinn der Nachfolge anhand dreier Teilsätze dargestellt. Diese bauen auf die Hirtenrede in Joh 10,1–18 auf und vertiefen deren Gehalt.<sup>45</sup>

|       |   |  |
|-------|---|--|
| V.28a | κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.            | Und ich gebe ihnen ewiges Leben                      |
| V.28b | καὶ οὐ μὴ ἀπόλονται εἰς τὸν αἰῶνα.          | ... und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen  |
| V.28c | καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. | ... und niemand wird sie aus meiner Hand entreissen. |

Drei Beobachtungen sind erwähnenswert. Erstens sind alle drei Verse auf die Zukunft ausgerichtet.<sup>46</sup> Christus bietet etwas an, das im Hier und Jetzt beginnt (vgl. Durativform δίδωμι) und ein Wissen um die kommende Zeit miteinschliesst. Zweitens sind alle verwendeten Verben dem Wortfeld des Erhaltens und Behaltens entnommen.<sup>47</sup> Dies bedeutet, dass etwas in unverbrüchlicher Weise angeboten wird. Und drittens zeigen die Subjekte an, dass stets das Gleiche aus drei unterschiedlichen Perspektiven traktandiert wird.<sup>48</sup> Eine ganzheitliche Sichtweise wird angeboten. In den drei Teilsätzen wird der Gehalt der Hirtenrede nicht nur überboten, sondern der impliziten Autor zeigt mit seiner kunstvollen Entfaltung an, dass es nun um eine zentrale Glaubensaussage geht.

<sup>44</sup> Anders z.B. FELSCH (Feste. 237), die von einer ‚unabänderlichen Tatsache‘ spricht.

<sup>45</sup> Lebensvermittlung (V.28a: ζωή; vgl. Joh 10,10: ἐγὼ ἦλθον ἵνα **ζωήν** ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν – nun wird dieses Leben als ‚ewiges Leben‘ qualifiziert), Lebensbewahrung (V.28b: οὐ μὴ ἀπόλονται; vgl. Joh 10,10: ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ **ἀπολέσῃ** – nun wird diese Bedrohung verneint) und Schutz (V.28c: οὐχ ἀρπάσει; vgl. Joh 10,12: καὶ ὁ λύκος **ἀρπάζει** αὐτὰ καὶ σκορπίζει – auch diese Gefahr wird zurückgewiesen).

<sup>46</sup> Im ersten Vers zeigt dies das Adjektiv (V.28a: αἰώνιον), im zweiten das Nomen (V.28b: εἰς τὸν αἰῶνα) und im dritten das Verb (V.28c: ἀρπάσει), das einzige Futur in der Perikope, an.

<sup>47</sup> Etwas wird gegeben (V.28a: δίδωμι) und kann weder von sich aus verloren gehen (28b: οὐ μὴ ἀπόλονται) noch durch Dritte entrissen werden (V.28c: οὐχ ἀρπάσει).

<sup>48</sup> Im ersten Vers ist Christus das Subjekt (V.28a: κἀγὼ), der etwas anbietet, im zweiten wird von den Schafen gesprochen, welche empfangen (V.28b ⇒ V.27a: τὰ πρόβατα τὰ ἐμά) und im dritten Satz rückt eine unbestimmte Drittperson oder Macht ins Zentrum, eine Instanz ausserhalb der Hirten-Schaf-Beziehung (τις).

Der Glauben öffnet dem Glaubenden die Tür zu etwas Definitivem, Beständigem und Unverbrüchlichem.<sup>49</sup>

## 2.6 Handlungsanalogie (Joh 10,28f.)

Die beiden Folgeverse V.28 und V.29 sind von einer parallelen Motivstruktur geprägt.<sup>50</sup> Weil sich der erste Satz auf den Sohn und der zweite auf den Vater bezieht, entsteht eine Handlungsanalogie.<sup>51</sup> Durch das parallele Wirken im Geben und Schützen spürt der implizite Autor die Einheitsaussage in V.30 vor. Zwischen dem ersten und zweiten Vers sind aber auch klare Unterschiede zu orten. Erstens ist trotz Handlungsanalogie eine klare Wirkrichtung feststellbar. Der Vater gibt dem Sohn, der Sohn den Schafen (Vater  $\Rightarrow$  Sohn  $\Rightarrow$  Schafe). Zweitens unterscheiden sich die Verbaspekte. Die Gabe Jesu wird mittels eines Präsens angezeigt. Jesus offeriert etwas dauerhaft – in ihm ist ewiges Leben jederzeit und unentreißbar zugänglich (καὶ γὰρ δίδωμι). Und das Perfekt zeigt in V.29a an, dass Jesus etwas anvertraut worden ist und dass ihm dieses anvertraute Gut nun dauerhaft zugestanden wird (ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν).<sup>52</sup>

*Exkurs: Was gibt und sichert der Vater in V.29c Jesus zu?*

In V.28c wird der Schutz der Schafe durch Jesus zugesichert (καὶ οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου), praktisch identisch ist V.29c (καὶ οὐδεὶς δύναται ἄρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς). Eine interpretatorische Entscheidung trifft Zimmermann, wenn er V.29c auf die Schafe bezieht.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Indem die Schafe ewiges Leben empfangen (V.28a), empfangen sie nicht irgendetwas ausserhalb ihrer selbst, sondern ihre eigene Existenz auf neue Weise. Ihr Leben wird in einer Gottesbeziehung gegründet (vgl. Joh 17,3).

<sup>50</sup> Siehe Kapitel 2.2.1.

<sup>51</sup> In V.28 gibt Jesus (καὶ γὰρ δίδωμι), parallel dazu wird in V.29 vom Vater gesprochen, der gibt (ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν). Am Ende wird zweimal betont, dass etwas nicht entrissen werden kann. Auch ZIMMERMANN (Christologie. 271.) spricht in Anlehnung an Scholtissek (In ihm sein. 325–27: ‚Handlungs- und Willensgemeinschaft‘) von einer Handlungsanalogie, die auf die Einheitsaussage hinlaufe: „Die Parallelität der Aussagen [...] steuert bereits auf den abschliessenden Spitzensatz des Abschnitts hin [...]“. So auch z.B. HAENCHEN. 392; THYEN. 499.

<sup>52</sup> Vgl. dazu im Anhang zu V.29.

<sup>53</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 271. Oft ist in den Kommentaren an Schafe / Glaubende gedacht. Z.B. KEENER I. 825f.: „It alludes to Ps 95:7 (94:7 LXX), where God’s people are the ‚sheep of his hand‘“; THEOBALD. 694: „Wahrscheinlich liegt eine Anspielung auf Jes 43,13 vor: ‚[...] Und keiner reißt aus meiner Hand, [...]‘; vgl. auch Dtn 33,3: ‚[...] alle seine Heiligen [= Israeliten] waren (geborgen) in seiner Hand‘. Aber auch in eschatologischen Kontexten ist Gottes bergende Hand Metapher: ‚Doch die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren‘ (Weish 3,1)“. HOSKYN. 388: „Those who are under the protection of, in the hand of, Jesus are under the protection of, in the hand of, the Father, because they have been given to Jesus by the Father“; ZAHN. 467: „Wer in der Hand Jesu geborgen ist, ist eben damit in Gottes Hand geborgen“.

V.28a: Jesus gibt den Schafen

V.28c: Jesus schützt (seine) Schafe

V.29a: Der Vater hat die Schafe Jesus  
anvertrautV.29c: Der Vater selbst schützt die  
Schafe

Im Hintergrund sieht Zimmermann ein Spiel mit der „Symboltradition Israels, die ausschließlich Gott als Herdeneigentümer ausweist“.<sup>54</sup> Durch die Parallelsetzung werde deutlich, „dass Jesus für die Schafe die gleiche Schutzfunktion wie sein Vater erfüllt“,<sup>55</sup> und indem dieser zuvor die Schafe als sein Eigentum (vgl. V.27a: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ) bezeichnet, „setzt er sich quasi mit Gott gleich“.<sup>56</sup> Zuzustimmen ist, dass Jesus sich alttestamentlicher Bilder bedient. Er ist der erwartete Christus-Hirte, der die Schafe Gottes betreut.<sup>57</sup> Die hier vertretene Interpretation basiert aber auf der Neutrum-Neutrum-Variante.<sup>58</sup> Das Nicht-entreissen-können aus der Hand des Vaters bezieht sich deshalb nicht auf die Schafe, sondern auf das Grössere, das Jesus anvertraut ist:

V.28a: Jesus gibt den Schafen ewiges  
LebenV.28c: Nicht einer entreisst sie (αὐτά)  
aus Jesu HandV.29ab: Der Vater hat Jesus Grösseres  
als alles übergebenV.29c: Niemand kann aus der Hand  
des Vaters entreissen

Zunächst fällt auf, dass Jesus in V.28c explizit den Schafen Sicherheit zugesteht (αὐτά) und dass ein solches Pronomen im Gegensatz dazu in V.29c fehlt. Der zweite Teilsatz bestreitet deshalb die grundsätzliche Möglichkeit (οὐδεὶς δύναται), irgendetwas aus der Hand des Vaters zu entreissen. Der Gehalt der

---

<sup>54</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 384.

<sup>55</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 384.

<sup>56</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 385. Dadurch mache sich Jesus provokativ zu Gott. Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 343: „Die sicherlich provokanteste Anspielung auf eine geprägte Symboltradition besteht darin, dass die Formulierungen in Joh 10 auch den Symbolbereich von ‚JHWH als Hirten‘ in Anspruch nehmen, um Jesu Person zu beschreiben. [...] Während in der gesamte Symboltradition kein Hirte, nicht einmal der messianische, für sich in Anspruch nehmen konnte, dass die Schafe sein Eigentum seien, so scheint Joh 10 gerade auf diese Zueignung besonderen Wert zu legen“. Auch KEENER (I. 825) sieht eine Anspielung auf die Gottheit Jesu. Während im AT Gott als Hirte vorgestellt werde, der sein Volk schützt, so sei diese Aufgabe nun Jesus übertragen worden. DODD. 360: „[I]n John it is Christ, as in Ezekiel it is Jehova, who leads the sheep“.

<sup>57</sup> Das Bild von Gott und seinem Hirten ist alttestamentlich (vgl. Ez 34,23; 37,24). Vgl. SCHOLTISSEK (In ihm sein. 325): „Nach joh Verständnis realisiert Jesus als der gute Hirt die jüdisch-eschatologische Erwartung der Sammlung des zerstreuten Gottesvolkes“.

<sup>58</sup> Siehe im Anhang zu V.29.

Aussage in V.29c ist dabei von V.29ab her zu verstehen.<sup>59</sup> Zu Beginn des Satzes wird von all dem Unübertrefflichen gesprochen, das der Vater Jesus anvertraut hat. Dazu gehört auch die Gabe des ewigen Lebens und der Schutzzuspruch<sup>60</sup> – also göttliche Gaben, die eigentlich nur Gott zusprechen kann.<sup>61</sup> Diese werden nun Jesus anvertraut.<sup>62</sup> Niemand entreisst sie ihm.<sup>63</sup>

## 2.7 Einheitsaussage (Joh 10,30)

Die Partikel ἔν ist umschlossen von zwei Pluralaussagen. Auf der einen Seite werden Vater und Sohn genannt, auf der anderen folgt ein Verb im Plural („wir sind“). Die Einheitspartikel selbst bildet die verbindende Satzmitte.

Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ                      ἔν                      ἔσμεν

Mit der Einheitsaussage wurde eine Denkform gewählt, welche die Logik strapaziert und den monotheistischen Grundgedanken zu sprengen droht. Aus der Handlungsanalogie (V.28f.) kann aber bereits hier geschlossen werden:<sup>64</sup> „Jesus und der Vater sind nicht eine einzige Person – das würde εἷς erfordern –, sondern eins, so daß Jesus eben das tut, was Gott tut“.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> So wie in V.28 der implizite Zusammenhang besteht, dass Jesus den Schafen ewiges Leben gibt und dass dies bedeutet, dass die Schafe nicht aus der Hand des Christushirten entrissen werden können.

<sup>60</sup> Auch wenn sich die Schutzzusage des Vaters auf all das Grössere bezieht, das dieser Jesus übergeben hat (z.B. das Angebot von ewigem Leben und Sicherheit), so sind die Schafe insofern darin eingeschlossen, als dass sie Nutzniesser der Gaben des Vaters an Jesus sind.

<sup>61</sup> Vgl. NEYREY. Gods. 655ff.

<sup>62</sup> Vgl. NEYREY. Gods. 651: „Thus, Jesus now functions as the active agent of life, as giver of eternal life and as protector of his sheep even in death. Yet these claims would put him on a par with the all-powerful God”; 652: „In the context of 10:28, Jesus claims both the power to give eternal life so that his sheep do not perish and the power to guard them from being snatched. ‘Being snatched’, then, has to do with life and death, such that Death has no ultimate power over Jesus’ sheep”.

<sup>63</sup> Ein gestuftes Beziehungsmodell wird ersichtlich: Der Sohn gibt, was der Vater ihm übergeben hat – und – ihm kann nichts entrissen werden, weil dem Vater, der ihm alles anvertraut hat, nichts entrissen werden kann. Gegen Zimmermann muss festgehalten werden, dass der Sohn sich nicht von selbst aneignet, was eigentlich dem Vater zusteht und dass er sich auch nicht von sich aus auf die gleiche Stufe mit Gott stellt. So versteht dies Jesu Gegnerschaft (vgl. V.33). Vielmehr wird V.30 zum Schlussstein folgenden Gedankenganges: Der Sohn kann ein ewiges und unentreissbares Lebensangebot seinen Schafen zusichern, weil ihm dies vom Vater selbst anvertraut worden ist. Im Hintergrund steht die Macht Gottes über Leben und Tod, die Jesus übertragen worden ist.

<sup>64</sup> Vgl. Kapitel 4.3.3.

<sup>65</sup> HAENCHEN. 392.

## 2.8 Analoge und digitale Kommunikation (Joh 10,31ff.)

Auf die Einheitsaussage reagieren die ‚Juden‘ nicht etwa mit einer Verständnisfrage oder einer Gegenaussage, sondern nonverbal.<sup>66</sup> Indem sie ihre verneinende Antwort durch das Sammeln von Steinen ausdrücken, bleibt der Interpretation des Rezipienten vorerst vorbehalten, wieso sie genau so reagieren.<sup>67</sup> Indem der implizite Autor in V.31 auf die nonverbale Ebene wechselt, gelingt ihm zweierlei: (1) Er kann einen Spannungsbogen aufbauen – zuerst wird eine zu interpretierende Handlung geschildert, die erst danach geklärt wird (V.32f.).<sup>68</sup> (2) Er kann von der digitalen Kommunikation (= Sprache) auf die analoge Ebene (= Tun) wechseln und damit zunächst die zweite Form der christologischen Offenbarung in den Vordergrund rücken, das heisst die Werke thematisieren (vgl. V.32).<sup>69</sup>

## 2.9 Psalminterpretation (Joh 10,35f.)

In den V.34–36 antwortet Jesus auf die Anklage der Idolatrie respektive auf den Vorwurf der Blasphemie (V.33). Während V.34 zunächst ein biblisches Zitat nennt, so entfaltet V.35 die Argumentation und bereitet das Fazit in V.36 vor:

V.34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς· οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε;

Jesus antwortet ihnen: Steht nicht in **eurem Gesetz** geschrieben ‚**ich sprach Götter seid ihr?**‘

Mit einer rhetorischen Frage wird ein Gesetzeswort<sup>70</sup> zur Entkräftung des Vorwurfes eingeführt. Dieses Zitat wird aber nicht einfach rezipiert und dessen

<sup>66</sup> Zur analogen und digitalen Kommunikation, vgl. WATZLAWICK, P.: Menschliche Kommunikation – Formen, Störungen, Paradoxien. Bern <sup>12</sup>2011; SCHULZ VON THUN, F.: Miteinander reden 1 – Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation. Reinbek 1981.

<sup>67</sup> Soll primär angezeigt werden, dass das Verhältnis zwischen Jesus und ihnen zerrüttet ist (Beziehungsebene)? Oder wollen sie sich durch ihre Handlung als wahre Befolger des Gesetzes erweisen (Selbstoffenbarung)? Signalisieren sie, dass Jesus keine Daseinsberechtigung im Tempel hat (Appell)? Oder drücken sie so ihr Nein gegenüber dem Anspruch von Jesus aus (Sachebene)?

<sup>68</sup> Im Vergleich mit Joh 8,59 zeigt sich ein Erzählfortschritt, da im Folgenden das Steinewerfen thematisiert wird: Der Grund wird erfragt (V.32), eine Antwort gegeben (V.33) und Jesus rechtfertigt sich (V.34ff.).

<sup>69</sup> Auch die Antwortrede Jesu in V.32 ist inhaltlich durch die analoge Kommunikationsform bestimmt: Seine Werke werden diskutiert. Der implizite Autor bleibt damit zunächst bei der nonverbalen Sprachform. Erst in V.33 ändert dies, wo der Anspruch Jesu thematisiert wird.

<sup>70</sup> Eigentlich Psalmzitat. Das Gesetz ist als übergeordnete Kategorie zu verstehen, das auch die Psalmbücher einschliesst. Vgl. HOSKYNs. 391: „The ‚Law‘ therefore here, as in xii. 34, xv. 25, Rom. iii 19; 1Cor. xiv. 21, and in the Rabbinic literature (see Strack-Billerbeck) embraces the whole *corpus* of



Aussage als selbstredend erachtet, sondern durch einen knappen Kommentar für die weitere Argumentation ausgelegt. Der implizite Autor fokussiert sich dabei auf zwei Aspekte: das Verständnis des Zitates (V.35ab) sowie seine Gültigkeit (V.35c).

V.35ab εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο

Wenn er jene **Götter nannte** zu welchen das **Wort Gottes** erging

Paraphrasierung und Interpretation verlagern das rhetorische Gewicht vom Absender (Gott) respektive den angesprochenen Personen (Jene) auf das Wort-Gottes-Ereignis.<sup>71</sup> Dieser erste Aspekt führt über die Konjugation καί zum zweiten.

V.35c καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή

und wenn die **Schrift** nicht ausser Kraft gesetzt werden kann

Die bleibende Gültigkeit<sup>72</sup> des Schriftwortes wird betont.<sup>73</sup> Soll damit die Glaubwürdigkeit der Schrift gegenüber ‚Juden‘ respektive Christen gestärkt werden?<sup>74</sup> Die Funktion dieses Satzteils verweist auf folgendes Verständnis: Indem der implizite Autor die Schrift (ἡ γραφή) als unauflösbar bezeichnet, wird die Bedeutung des Psalmzitates respektive seine Kurzauslegung für seine Anwendung in der Gegenwart vorbereitet.<sup>75</sup>

---

Old Testament Scriptures“. So auch WENGST. 395; KEENER I. 828; THYEN. 501; HOSSFELD. Psalmen II. 491; BARRETT. 383.

<sup>71</sup> Im ersten Satzteil sind zwei von drei Wörtern direkt dem Zitat entnommen: εἶπεν und θεοὺς. Während bei der Paraphrasierung das Ich für Gott (ἐγώ) aus dem Psalm wegfällt respektive in die 3. Person Singular von εἶπεν übergeht, rücken neu die Adressaten ins Zentrum (ἐκείνους), die zuvor nur indirekt im ἐστε (ihr) enthalten waren. Dies zeigt eine inhaltliche Verlagerung von dem Sprechenden hin zu den Angesprochenen. Diese bleiben zunächst auch im Folgenden im Zentrum (πρὸς οὓς), dann wird der Fokus auf ein Wort-Gottes-Ereignis hin gelenkt (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο).

<sup>72</sup> Vgl. BROWN I. 403f.; BARRETT. 384: Mit Verweis auf Mt 5,17ff. und Joh 7,23 (auch passiv).

<sup>73</sup> Vgl. BARRETT. 384: „Das Prinzip war ein Axiom sowohl im Judentum als auch für das Urchristentum“. SCHNELLE. 202: „Weil jedes Schriftwort für alle Zeiten gültig ist, muß auch dieses Wort gelten und darf von Jesus in Anspruch genommen werden“.

<sup>74</sup> So THEOBALD. 700: Er fragt sich, wieso die ‚bleibende Geltung der Thora‘ an dieser Stelle betont wird und gibt zwei Antworten, wobei er letztere favorisiert: (a) Ad intra: „Der Evangelist nutzt die Gelegenheit der Schriftargumentation, angesichts einer in seinen Gemeinden virulenten Tendenz, die ‚Schrift‘ Israels abzuwerten“. Kritisch hält er fest: „Allerdings wird dies als Gefahr im Evangelium sonst nirgends ausdrücklich markiert“. (b) Ad extra: „Näher liegt es, ihn wegen seiner Platzierung im unmittelbaren Anschluss an das Psalmwort nach aussen gerichtet zu verstehen. [...] Dazu erklärt er nun, dass die Geltung der Schrift doch gerade in der Synagoge nicht gemindert werden dürfe“.

<sup>75</sup> Etwas anders O'DAY (677): „His appeal to Scripture here exemplifies his claim of 5:39 that Scripture bears witness to him“; HANSON (Citation. 161) betont Ps 82 als messianischen Psalm und versteht den Schrifthinweis als Anzeige auf die Erfüllung in Jesus. Für BARRETT (384) gehört bereits

## 2.10 Argumentationsstruktur (Joh 10,35f.)

In V.35f. zeigt sich zweimal ein ähnliche Argumentationsstruktur. In Analogie zu einem Kommunikationsmodell (Sender-Empfänger-Modell) kann dieses wie folgt dargestellt werden:

|      | Sender     | ⇒ Ereignis                  | ⇒ Adressat   | ⇒ Wirkung  |
|------|------------|-----------------------------|--------------|------------|
| V.35 | Ich (Gott) | Sein Wort<br>ereignete sich | Jene         | Götter     |
| V.36 | Vater      | Heiligung und<br>Sendung    | Jesus (ὁ υἱ) | Gottessohn |

In beiden Versen ist die Wirkmächtigkeit Gottes respektive des Vaters hintergründig und die Rezipienten werden in einen Gottesstatus erhoben. Diese Parallelität in der Syntax ist in der Interpretation zu berücksichtigen und erhellt auf struktureller Ebene die Argumentation.<sup>76</sup>

---

die Kurzauslegung zum innovativen Moment des impliziten Autors: Weil dieser mit dem Zurückweisen seiner Auslegung von Seiten seiner Gegner rechnen müsse, doppelte er mit einem Gültigkeitshinweis nach. Ähnlich WENGST. 396: „Die ausdrückliche Betonung könnte darauf hindeuten, dass die Psalmstelle, um deren Auslegung es hier geht, in entsprechenden Diskussionen schon herangezogen und von der Gegenseite heruntergespielt worden ist“.

<sup>76</sup> In der Forschung wird die Argumentation in den V.34–36 unterschiedlich bezeichnet. (1) Als Qal-Qahomer-Schluss (kritisch OBERMANN. Erfüllung. 182f.: „Bezüglich der Kenntnis der rabbinischen Auslegungsmethodik ist zweierlei festzuhalten. Erstens stellt sich auch hier die mit der Quellenproblematik verbundene Frage, ob dieses Schlußverfahren schon dem Evangelisten in der uns überlieferten Weise bekannt war. [...] Jedoch ist zweitens zu sagen, daß es dem Evangelisten auch ohne Kenntnis einer erst später fixierten rabbinischen Auslegungsmethodik durchaus zuzutrauen ist, eine logische Argumentationskette durchzuführen“; BEUTLER. Götter. 109: „A fortiori-Argumente gehörten zum Gemeingut der Antike, und so muss nicht davon ausgegangen werden, dass der Vierte Evangelist an dieser Stelle bewussten Gebrauch von einer der vierzehn middot des Hillel gemacht habe“). (2) Ein A-minori-ad-Maius (so OBERMANN. Erfüllung. 182) respektive ein A-fortiori-Argument (vgl. PANCARO. Law. 188: Wenn die durch das Wort Gottes Angesprochenen Götter genannt werden, so muss doch Jesus, der die Worte Gottes im Johannesevangelium exklusiv spricht, erst Recht Gott genannt werden. JUNGKUNTZ. Approach. 557 interpretiert und legt in Jesu Mund: „If even men to whom the Word of God merely *came* are entitled to the name ‘gods’, how much more am I, who *am* the Word incarnate“). (3) Gemeinantiker Syllogismus (vgl. BEUTLER. Götter. 106: Im Obersatz [Maior] wird der Grundsatz festgehalten, dass derjenige, an den Gottes Wort gerichtet ist, sich als Gott bezeichnen darf. Im Untersatz [Minor] wird argumentiert, dass Jesus das Recht auf diese Bezeichnung habe, weil das Wort Gottes an ihn ergangen, er geheiligt und von Gott in die Welt gesandt sei. Kritisch fragt JUNGKUNTZ [Approach. 558], ob eine solche Argumentation vom impliziten Autor gewollt sein kann, da der besondere Status Jesu dann nivelliert würde. Er schlägt vor [556]: [1] Was in der Schrift steht, ist nicht blasphemisch. [2] In der Schrift werden Menschen Götter genannt. [3] Folglich ist es zulässig, den Gottestitel für Menschen zu benutzen). (4) Argumentum-ad-hominem (Vgl. DEISSLER. Psalmen. 321: Nach ihm soll das Schriftargument vor allem „die Schriftgelehrten zum Schweigen bringen“, denn das Richteramt ist Gottes Sache).

## 2.11 Intertextualität und Intratextualität (Joh 10,36)

Eine Parallelität zwischen V.34d und V.36f unterstreicht die argumentative Hinführung vom Psalmzitat (Ausgangspunkt) zum Gottessohn-Bekenntnis (Zielpunkt):<sup>77</sup>

|        | Verb (sprechen)               | Bezeichnung (Gott)               | Verb (sein)          |
|--------|-------------------------------|----------------------------------|----------------------|
| V.34d: | (ἐγὼ) εἶπα·<br>Ich sprach ... | θεοί<br>... Götter               | ἐστε<br>... seid ihr |
| V.36f: | εἶπον<br>Ich habe gesagt ...  | υἱὸς τοῦ θεοῦ<br>... Gottes Sohn | εἰμι<br>... bin ich. |

Wie der Vater spricht, so redet der Sohn. Der kategoriale Unterschied zwischen θεοί und υἱὸς τοῦ θεοῦ sollte dabei nicht überinterpretiert werden.<sup>78</sup> Denn bereits in Ps 82,6 LXX werden im Parallelismus Membrorum zwei unterschiedliche Wörter für die Bezeichnung des Gottesstatus benutzt.<sup>79</sup>

|          |                            |  |
|----------|----------------------------|--|
| Ps 82,6a | ἐγὼ εἶπα<br>Ich sprach ... | θεοί ἐστε<br>... Götter seid ihr                   |
| Ps 82,6b | καί<br>... und             | υἱοὶ ὑψίστου πάντες<br>...Söhne des Höchsten alle. |

Die Verwendung des Titels ‚Gottessohn‘ im Johannesevangelium ist aus dem johanneischen Kontext heraus zu verstehen. Als Gegenüber ist erstens der Vater in V.36 genannt, und zweitens erinnert das Bekenntnis an den messianischen Hoheitstitel, wie er wiederholt im Evangelium Jesus zugesprochen wird (z.B. Joh 1,49).

<sup>77</sup> Verbform von λέγω (1. Person Singular) + Götterbegriff + Verbform von εἰμι.

<sup>78</sup> Mit Jesu Selbstbezeichnung ist nicht etwa eine Minderung gemeint (ich nenne mich ja nur Gottessohn und nicht Gott), sondern in Anlehnung an den Psalm wird von Gleichwertigem gesprochen.

<sup>79</sup> Im Hebräischen Text folgt dem sprechenden Ich (אֲנִי־אֵלֹהִים) zweimal ein Götterkollektiv (Götter: אֱלֹהִים / Söhne des Höchsten: בְּנֵי־אֵלֹהִים) und zweimal ein Pronomen (ihr: אַתֶּם / euch alle: כֻּלְּכֶם).

## 2.12 Repetitive Vertiefung (Joh 10,37f.)

Auffallend ist der repetitive Charakter von V.37f. In einem zweifachen Anlauf wird das Verhältnis von Werk, Jesu Reden und Glauben bestimmt:

V.37 εἰ (1) οὐ (x) ποιῶ (2) τὰ ἔργα (3) τοῦ πατρός μου (x), μὴ (4) πιστεύετε (5) μοι (6)

Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, dann glaubt mir nicht.

V.38 εἰ (1) δὲ (x) ποιῶ (2), κἂν (x) ἐμοὶ (6) μὴ (4) πιστεύητε (5) τοῖς ἔργοις (3) πιστεύετε

Wenn ich sie aber tue, selbst wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt den Werken.

In beiden Sätzen kommen εἰ, ποιῶ, τὰ ἔργα / τοῖς ἔργοις, μὴ, πιστεύετε / πιστεύητε und μοι / ἐμοὶ vor.<sup>80</sup> Durch diese Wortrepetition wird die Leser-respektive Hörerschaft zum Nachdenken über das Reden und Wirken Jesu angeregt. Beim zweiten Satz wird zudem das Motiv des Unglaubens aus dem ersten Satz im Mittelteil eingefügt. Dies kulminiert in der Glaubenseinladung am Ende des Verses. Wie bereits in V.25 haben die Werke die grössere Beweiskraft als Jesu Worte.<sup>81</sup>

## 2.13 Begründungsstruktur (Joh 10,35–38)

In der dritten Antwortrede von Jesus wird dreimal ein argumentatives Wenn (εἰ) verwendet: V.35.37f.

V.34 Psalmzitat

V.35f. Wenn (= Gottessöhnerweis)

V.37 Wenn (= Rede und Werk, Nicht-Glauben)

V.38 Wenn (= Rede und Werk, Glauben)

<sup>80</sup> Nur wenige abweichende Wörter sind im ersten respektive im zweiten Vers zu finden: (1) Das οὐ im ersten Satz verweist auf die negative Formulierung der Aussage, (2) im Gegensatz zur positiven Sichtweise im Folgesatz (mit δὲ angezeigt). (3) Ähnlich V.25de ist im ersten Satzteil ein Hinweis auf den Vater zu finden, der im zweiten Satzteil fehlt. Die Ellipse hat dieselbe Funktion. Die Einheitsaussage in V.38 wird vorgespurt. (4) Nach der Konjunktion καὶ und dem Adverb ἂν (κἂν) wird der Glaubsteil aus dem Schlussteil des ersten Satzes (4, 5, 6) in der Mitte des zweiten integriert (μὴ πιστεύετε μοι ⇒ κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε).

<sup>81</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3.

Das erste Wenn leitet die Interpretation des Psalmzitates ein und führt auf das Gottessohn-Bekenntnis von Jesus hin. Die beiden weiteren Wenn-Sätze stärken diesen Gedankengang durch die Beweiskraft der Werke.

### 2.14 Reziproke Immanenzformel (Joh 10,38)

Die Satzstruktur in V.38 lädt zum spielerischen Denken ein, da sie zugleich Parallelität und Inklusion aufweisen.

ἐν ἐμοὶ (A)      ὁ πατήρ (B)      κἀγὼ (A')      ἐν τῷ πατρὶ / ἐν αὐτῷ (B')

Die Parallelität in der Satzgestaltung ist in der zweimalig gleichen Abfolge von A und B zu entdecken. Stets wird Jesus (A) zuerst genannt, gefolgt von einem Wort für Vater (B). Eine inklusionsartige Struktur weist der Satz aufgrund der beiden ἐν-Konstruktionen an erster und letzter Position auf (ἐν A – ἐν B). Sie umschliessen kunstvoll, worauf sie sich auch inhaltlich bezieht, nämlich Vater und Sohn (B καὶ A).<sup>82</sup>

## 3. Aufbau der Perikope

### 3.1 Strukturvorschläge in der Forschung

In der Forschung wird die Perikope vorwiegend in zwei Teile gegliedert.<sup>83</sup> Brown verweist hierbei auf die beiden Hauptfragen: Ist Jesus der Messias (V.24) und macht Jesus sich zu Gott (V.33)?<sup>84</sup> Beide Verse sind aber nicht als Fragesätze konzipiert. Beutler orientiert sich dagegen an den „theologische[n] Zielaussagen“<sup>85</sup> in V.30 und V.38.<sup>86</sup> Seine Überzeugung ist es, dass der „zweite

<sup>82</sup> Der Mittelteil (ὁ πατήρ κἀγὼ) nimmt V.30 in umgekehrter Weise auf (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ).

<sup>83</sup> Zum Aufbau der Perikope: Setting (V.22f.), eröffnende Frage der Juden mit λέγω (V.24), erste Antwort Jesu mit ἀποκρίνομαι (V.25–30), erste Reaktion der ‚Juden‘ (V.31), zweite Antwort Jesu mit ἀποκρίνομαι (V.32), erste Antwort der ‚Juden‘ mit ἀποκρίνομαι (V.33), dritte Antwort Jesu mit ἀποκρίνομαι (V.34–38), zweite Reaktion der Juden und Rückzug Jesu aus Jerusalem (V.39).

<sup>84</sup> BROWN I. 404: „There are two basic questions“. Nach ihm haben beide Antworten ungefähr die gleiche Länge (V.25–30; V.34–38), enden ähnlich (Einheitsaussage) und haben stets eine aggressive Reaktion von Seiten der Juden zur Folge (404f.). Bei seinem Vorschlag bleiben aber die mittleren Verse ausserhalb der Aufteilung (V.31f.). Joh 10,34–38 ist zudem kürzer als die erste Rede Jesu. Wenn eine Zweiteilung der Perikope aufgrund der Länge erfolgen sollte, dann wären die Antworten Jesu in V.25–30 und in 32.34–38 etwa gleich lang (je 95 Wörter beziehungsweise rund 400 Buchstaben).

<sup>85</sup> BEUTLER. Götter. 102.

<sup>86</sup> BEUTLER. Götter. 102f. Er unterteilt in die beiden Erzählblöcke V.22–30 plus V.31 und V.32–38 plus V.39. Unberücksichtigt bleibt, dass der zweite Gliederungsblock nicht eine einheitliche Rede darstellt.

Unterabschnitt dem ersten weitgehend parallel<sup>87</sup> laufe. Es bleibt bei ihm aber unausgesprochen, wie diese Parallelität zu bestimmen ist.<sup>88</sup> Ähnlich unterteilt Theobald und spricht von „zwei Szenen“.<sup>89</sup> Auch er argumentiert ausgehend von den christologischen Spitzenaussage in V.30 respektive V.38fg sowie von der Reaktion der ‚Juden‘ in V.31 respektive V.39a.<sup>90</sup> Die auffallend parallelen Motive in der Perikope deuten auf eine beabsichtigte Struktur hin.<sup>91</sup> Doch stets passen in den präsentierten Modellen einige Sätze nicht zum vorgeschlagenen Aufbau. In der Forschung fehlt deshalb ein Konzept, das den Aufbau der Perikope exakt beschreibt.

### 3.2 Motivwiederholung

Um den Aufbau der Perikope zu verstehen, sind zunächst einmal die parallelen Elemente zu bestimmen. Diese fallen in Joh 10,25–31 und Joh 10,36–39 auf.

|                |                                      |  |
|----------------|--------------------------------------|--|
| V.25bc         | Offenbarungsrede und Ablehnung       | <b>εἶπον</b> ὑμῖν καὶ <b>οὐ πιστεύετε</b><br>Ich habe es gesagt, doch ihr glaubt nicht   |
| V.25de–<br>26a | Werkbeweis und Ablehnung             | <b>τὰ ἔργα</b> ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ· ἄλλα ὑμεῖς <b>οὐ πιστεύετε</b><br>Die Werke [...] legen Zeugnis ab für mich, aber ihr glaubt nicht. |
| V.26b–<br>28.  | Glaubensaussage (vgl. Kapitel 2.2.2) | τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου <b>ἀκούουσιν</b> , καὶ γὰρ γινώσκω αὐτὰ καὶ <b>ἀκολουθοῦσίν</b> μοι.<br>Meine Schafen hören meine Stimme ...   |

<sup>87</sup> BEUTLER. Götter. 102.

<sup>88</sup> Die Parallelität liegt für ihn in der Wiederholung des Rede- und Werkmotivs. Vgl. BEUTLER. Götter. 103: „Die zwei Hinweise auf die Werke Jesu rahmen also in diesem Unterabschnitt [Anm.: Joh 10,32–39] das Thema der Worte Jesu. Im ersten Unterabschnitt folgt der Hinweis auf die Werke demjenigen auf die Worte Jesu“. Ein klares Konzept wird bei ihm aber nicht ersichtlich.

<sup>89</sup> THEOBALD. 687.

<sup>90</sup> Vgl. THEOBALD. 687: Jesus entziehe sich zweimal den ‚Juden‘: „[B]eim ersten Mal durch sein hoheitliches Wort, beim zweiten Mal durch Ortswechsel“. Kann die Frage in V.32 aber als ein Sich-Entziehen verstanden werden? Zudem erhält V.32 bei ihm eine doppelte Funktion: Einerseits schliesst der Vers die erste Szene ab (V.22–32), andererseits markiert er den Beginn der zweiten (V.32–39).

<sup>91</sup> Anders NEYREY. Gods. 650–653: Er argumentiert vom Gesamtkapitel Joh 10 her und unterteilt dieses in zwei „Forensic Proceeding“ (650f.): Joh 10,1–28a und 10,28b–39. Dadurch wird die erste Antwortrede Jesu in zwei Teile aufgespalten, was der natürlichen Gliederung zuwider läuft.

|         |                                   |   |
|---------|-----------------------------------|---|
| V.28–30 | Einheitsformel (inkl. Hinführung) | <b>ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν.</b><br>Ich und der Vater sind eins.                        |
| V.31    | Konfliktanzeige                   | <b>Ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν.</b><br>... ihn zu steinigen. |

Die erste Rede Jesu (V.25–30) inklusive Reaktion (V.31) weist eine Motivfolge auf, die auch der dritten Rede Jesu zugrunde liegt (V.35–38; 39):

|         |  |   |
|---------|--|---|
| V.34–36 | Offenbarungsrede und Ablehnung (mit ausführlicher Schriftbegründung) | <b>ὁμοῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον· υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι.</b><br>Ihr sagt, du lästerst Gott, weil ich gesagt habe: ‚Ich bin Gottes Sohn‘?                                |
| V.37f.  | Werkbeweis und Ablehnung   | <b>εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου, μὴ πιστεύετε μοι· εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἔμοι μὴ πιστεύητε.</b><br>Wenn ich die Werke meines Vaters tue, selbst wenn ihr mir nicht glaubt, ... |
| V.38c–e | Glaubensaussage  | <b>τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι.</b><br>... glaubt den Werken, damit ihr erkennt und begreift.  |
| V.38fg  | Einheitsformel   | <b>ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρί.</b><br>Der Vater in mir und ich im Vater.   |
| V.39    | Konfliktanzeige  | <b>Ἐζήτουν [οὖν] αὐτόν πάλιν πιάσαι, καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.</b><br>Sie suchten ihn wiederum zu fassen ...   |

Durch die zweimalige Motivabfolge entsteht das hermeneutische Modell einer Vertiefung. Die Absicht des impliziten Autors wird ersichtlich. Wer den Textfortschritt entschlüsselt, begreift die Intention der Perikope.<sup>92</sup>

<sup>92</sup> Die Vertiefung ist wie folgt zu skizzieren: (1) In V.25 wird darauf verwiesen, dass Jesus sich bereits als Christus offenbart habe (ohne konkreten Bezug), in V.36 folgt ein Bekenntnis (mit Apologie). (2) In V.25 wird die Sprache der Werke nicht verstanden, in V.32f. werden die Werke als gut

## 3.3 Motivvertiefung im Mittelteil (Joh 10,32f.)

Bis anhin wurde die Frage nach der Funktion der mittleren Verse der Perikope ausgeklammert (V.32f.). Diese soll nun gestellt und beantwortet werden.

V.32: ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρὸς· διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε.

Jesus aber antwortet ihnen: Viele gute Werke habe ich euch vom Vater gezeigt; wegen welchem dieser Werke wollt ihr mich steinigen?

In V.32 wird die Steinigungsabsicht mit guten Werken Jesu in Verbindung gebracht. Dies überrascht, da man sich eine solche Tätlichkeit nicht als Antwort auf gute Werke vorstellen kann. Der Widerspruch regt zum Nachdenken an.<sup>93</sup> Zwei Verhaltensmöglichkeiten werden einander gegenüber gestellt: brachiale Gewalt oder das Tun des Guten (vgl. Joh 8,37–47). Danach folgt ein Wechsel von den Werken (analog) zum Reden (digital) (V.33).

V.33: ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.

Die Juden antworteten ihm: Wegen einem guten Werk wollen wir dich nicht steinigen, sondern wegen Gotteslästerung und weil du, obwohl du ein Mensch bist, dich Gott gleich machst.

Das Trennen der Worte Jesu von seinen Werken dürfte für den impliziten Autor ein Problem darstellen. Denn während das eine zählt, wird das andere nicht berücksichtigt.<sup>94</sup> In V.34 folgt die Verteidigung des Anspruchs Jesu. Die beiden

---

beglaubigt und in V.37 als glaubenseröffnend dargestellt. (3) In V.27 wird vom Glauben und den Glaubenden in metaphorischer Sprache gesprochen, in V.38 wird diese bildliche Ebene verlassen und der Glaubensweg als Erkenntnisweg beschrieben. Das heisst: Der Glaube ist nicht ein blindes Vertrauen, sondern beruht auf einem Erkenntnisprozess. (4) Das Wort-, Werk- und Glaubensmotiv führt zweimal auf eine Beziehungsaussage zwischen Vater und Sohn hin. Die Einheitsaussage in V.30 wird in V.38 konkretisiert (vgl. Kapitel 4.4.2).

<sup>93</sup> Vgl. KEENER I. 827: „Jesus reveals his opponents’ character by contrasting their attempt to kill him with his good works [...]; comparison was a standard rhetorical technique”.

<sup>94</sup> So auch THEOBALD. 698: „Wenn er [Anm. = der Evangelist] hier ‚die Juden‘ die Taten und Worte Jesu voneinander trennen lässt, dann liegt ihm daran, auf solcher Kontrastfolie seine Leser zur Erkenntnis zu führen, dass Wort und Tat bei Jesus eine innere Einheit bilden“. Die ‚Juden‘ scheinen mit Jesus übereinzugehen, dass er nichts Schlechtes bewirkt habe. So auch ZAHN. 468: „Daß die Taten, auf welche Jesus sich beruft, an sich edle und löbliche Taten, oder doch solche darunter zu finden seien, bestreiten die erzürnten Juden in ihrer Erwidernung nicht“; vgl. dagegen auch HOSKYNS. 390: Der Autor habe im Evangelium bereits „carefully recorded that many of the Jews themselves had recognized the goodness of these works and had stated that they provided no ground for proceeding against Jesus (vi. 14, vii. 31, [...], ix. 25, x.21, xi. 45, xii. 11). Here, however, the Jews show greater perception. They



glaubensstiftenden Elemente der Perikope, Rede und Werk, bestimmen damit auch deren mittleren Teil. Eine Vertiefung geschieht durch Kontrast (V.32) und Apologie (V.34).

### Fazit

Die Untersuchung zum Aufbau der Perikope hat eine Motivrepetition (Wortoffenbarung, Werk- und Glaubensthematik, Einheitsaussage und Konflikt) und eine Vertiefung im mittleren Teil ergeben.<sup>95</sup> Der kunstvolle Aufbau der Perikope präsentiert sich wie folgt:

|          |   |
|----------|---|
| V.22–23  | Setting   |
| V.24     | Eröffnende Frage der ‚Juden‘: Klarheit über Jesu Christusanpruch  |
| V.25–31  | <u>Erste Antwort Jesu und Reaktion</u><br>Wortoffenbarung (V.25bc)<br>Werkbeweis (V.25de–26)<br>[Übergang: Glauben / Nichtglauben (V.26/27)]<br>Glaubensaussage (V.27–29)<br>Einheitsformel (V.30)<br>Reaktion der Juden (V.31) |
| V.32–33  | <u>Zweite Antwort Jesu und Reaktion</u><br>Vertiefung der Werkthematik (V.32): Kontrastierung<br>Klarstellung der ‚Juden‘ (V.33): [ <b>Wechsel</b> von der Werk- zur Wortthematik]  |
| V.34–39a | <u>Dritte Antwort Jesu und Reaktion</u>   |

---

perceive that these works are not isolated works of charity, but bear witness to and proceed from a claim which they regard as blasphemous; they perceive that the works are signs”. Das Problem besteht für den impliziten Autor aber gerade im Trennen von Jesu Werken und seinen Worten (vgl. V.37f.).

<sup>95</sup> Anders VON WAHLDE. Witnesses. 385–404: Ausgehend von den Zeugen in Joh 5,31–40 sieht er das Zeugnis der Werke im Zentrum der Perikope: „In the discourse of 10:22–39 John elaborates the position that the works of Jesus are proofs for the Jews“ (397). Andere Motive wie der Schriftbeweis in V.34ff. lässt er unberücksichtigt: „We should not see this as a problem but simply as an example of variety which suggests that we should not expect the elaboration of the witness in an overly rigid or wooden way“. Recht ist ihm in dem Punkt zu geben, dass es die Werke sind, die gemäss Perikope zum Glauben führen wollen.

Vertiefung der Wortoffenbarung (V.34–36): Apologie

[**Ineinandergehen**: Apologie / Aufnahme der Motivstruktur]

Wortoffenbarung (V.36f)

Werkbeweis (V.37–38ab)

Glaubensaussage (V.38cde)

Einheitsformel (V.38fg)

Reaktion der Juden (V.39a)

V.39b                      Wegzug von Jesus aus Jerusalem (V.39b)

## 4. Redaktionshypothesen

In der Forschung werden Redaktionshypothesen vertreten, die sich auf die Hirtenmetapher (V.26–29) respektive auf Jesu Apologie (V.34b–36) beziehen.<sup>96</sup>

### 4.1 Die Hirtenmetapher (Joh 10,26–29)

Verschiedene Forscher bezeichnen die V.26–29 als redaktionellen Einschub.<sup>97</sup> Denn lasse man V.30 direkt auf V.25 folgen, so werde eine „klare Symmetrie zwischen den beiden Verhörängängen“<sup>98</sup> (V.24–31 und V.32–39) erkennbar, welche durch das Reden über Glauben und Werke getragen werde.<sup>99</sup> Theobald

<sup>96</sup> Zur klassischen Redaktionshypothese mit einem Ersttext durch den Evangelisten (E) und einer späteren Redaktion durch die Kirche (KR), siehe SCHNELLE. Literatur. 267: „Ausgangspunkt der Überlegungen Bultmanns war die Hypothese, dass ein Redaktor das durch äußeres Einwirken in Unordnung gebrachte und verstümmelte ursprüngliche Johannesevangelium nicht nur wieder in Ordnung zu bringen versuchte, sondern es auch mit Zusätzen versah [...]. Die Entstehungsgeschichte des Johannes-Evangeliums setzt (1) mit den Traditionen ein; es folgt (2) der Evangelist Johannes, der das Material zu ordnen, zu ergänzen und zu interpretieren versucht und (3) die ‚kirchliche Redaktion‘, auf die die unbefriedigende Textfolge und die theologischen Spannungen innerhalb einzelner theologischer Lehrstücke (vor allem im Bereich der Sakramente und der Eschatologie) zurückgehen“.

<sup>97</sup> RINKE. Kerygma. 148; BECKER I. 366: Die Verse „10,26–29 stören den Gedankengang“, denn das „Doppelthema Jesu Werke und Einheit“ sind „in der ersten Szene in V 22–25.30“ entscheidend; THEOBALD. 694: „Vers 30 schloss ursprünglich an V.25 an“.

<sup>98</sup> RINKE. Kerygma. 148.

<sup>99</sup> Wenn mit RINKE (Kerygma. 148) das Reden über die Schafe und der Schriftbeweis aus dem Text entfernt werden, bleibt ein Rumpftext mit einem einfachen Gehalt übrig: „VV 25.30 betonen die μαρτυρία-Funktion der Werke: Die Werke bezeugen die Einheit von Vater und Sohn. VV 37–39 variieren diesen Kontext, indem die Glaubensvalenz der Werke betont wird; während VV 25.30 eher eine referentielle Intention verfolgen, dominiert in VV 37–39 die appellative Sprache. Zwischen den beiden Verhörängängen steht der dramatische Höhepunkt VV 31–33: [...]. Auch in diesen Versen steht die Rede von den έργα im Zentrum“.

begründet diese Sichtweise damit, dass der Charakter der V.26–29 anderer Natur sei.<sup>100</sup> Becker stellt sich dem Problem, wieso es zu dieser nachträglichen Ergänzung gekommen sei. Die V.26–29 seien eingefügt worden, um „das Motiv der Glaubensverweigerung aus V 25a nun als Determination zum Unglauben“<sup>101</sup> zu behandeln. Im Kontrast dazu wird „ein der Komposition fremdes Thema zusätzlich besprochen“:<sup>102</sup> Die „Heilsgewißheit der Gemeinde [...] als Zusicherung der Determination zum Heil“.<sup>103</sup> Als Resultat solcher literarkritischer Operationen bleibt:

V.24            Christusfrage der ‚Juden‘

V.25–30        Jesus antwortet ihnen: Ich habe es gesagt, doch ihr glaubt nicht; die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, diese legen Zeugnis ab für mich: Ich und der Vater sind eins.

Die Kurzfassung verfolgt einen einfachen Zusammenhang von Werk und Einheit. Gegen diese Redaktionshypothese spricht, dass der kunstvolle Aufbau der Perikope dadurch wegfällt und es keine Quelle mit einer solchen Textfassung gibt.<sup>104</sup>

#### 4.2 Die Schriftauslegung (Joh 10,34b–36)

Auch die Schriftauslegung in V.34b–36 wird von manchen als spätere Ergänzung betrachtet,<sup>105</sup> obschon sich nur wenige Befürworter für eine solche These finden lassen.<sup>106</sup> Rinke hält fest, dass das Wort *ἀγιάζω* (V.36a) auf einen Redak-

<sup>100</sup> Vgl. THEOBALD. 690: Die „ekklesiologische Thematik der V.26–29 hat [...] Exkurs-Charakter“. Der festgestellte Unglaube in V.25 wird in V.26 „sozusagen auf einer Meta-Ebene theologisch ‚erklärt‘“. Die „V.26–29 lesen sich wie ein Summarium der Hirtenrede“. Dies schliesst für ihn den Umkehrschluss aus, dass „der Redaktor die Verse 26–29 beim Evangelisten vorgefunden und dann zur eigenen grossen Hirtenrede ausgebaut hätte“. Die V.26–29 werden in der Forschung aber auch als Teil der Hirtenrede (Joh 10,1–18) angesehen. Vgl. BECKER I. 367. Zu Umstellungshypothesen siehe DAISE. Feasts. 21; ZIMMERMANN. Christologie. 249; BARRETT. 368f.

<sup>101</sup> BECKER I. 367.

<sup>102</sup> BECKER I. 367.

<sup>103</sup> BECKER I. 367. Er betont, dass die Frage nach der Determination zwar auch der Evangelist stelle (Christologie), dass aber die kirchliche Redaktion eine ekklesiologische Erwählungslehre verfolge. Zur Frage der Prädestination: siehe Kapitel 2.2.4 (Exkurs).

<sup>104</sup> Unklar wäre, wieso der implizite Autor auf die Frage nach dem Christusanspruch Jesu (V.24) direkt das Motiv der Einheit folgen lässt (der Hinweis auf den Christushirten fehlt).

<sup>105</sup> BECKER (I. 392) hält es in Anlehnung an Bultmann als „sehr gut möglich, daß auch der Schriftbeweis in 9,34–36 [sic!] nicht von E stammt“.

<sup>106</sup> Z.B. THEOBALD. 697 (als Verfechter einer Redaktionshypothese in V.26b–29): „Keinesfalls entstammt es einer nachträglichen Redaktion des Textes, wie R. Bultmann (Joh 296f.) und J. Becker (Joh I 393) annehmen“. Er geht von einem vielschichtigen Entstehungsprozess aus (697): „Überliefe-

tor hinweise,<sup>107</sup> zudem störe das Motiv der Heiligkeit die Konzentration auf die Werke in der Passage.<sup>108</sup> Für Becker ist zudem der Gottessohn-Titel kontextfremd sowie die gesamte darin vorhandene Christologie.<sup>109</sup> Und Bultmann bekundet seine Mühe mit der Art der Beweisführung: „Die Argumentation trägt den Charakter typischer altkirchlicher Schriftbeweise und befremdet innerhalb des Joh-Evg. Man muss damit rechnen, daß hier ein Einschub der Red. vorliegt“.<sup>110</sup>

V.33                      Vorwurf von Blasphemie und Idolatrie

V.34–38                Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, dann glaubt mir nicht; wenn ich sie aber tue, selbst wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt den Werken, damit ihr erkennt und begreift, dass der Vater in mir und ich im Vater bin.

Das Herausbrechen der Schriftauslegung führt zum Verlust der zentralen Apologie. Auf den Vorwurf würde Jesus gar nicht eingehen, sondern auf dem Werkbeweis beharren. Auch hier fehlen Quellen zur Rechtfertigung einer solchen Lesart.

### Fazit

Der implizite Autor verarbeitet beim Tempelweihfest Traditionsmaterial.<sup>111</sup> Verschiedene Autoren betonen aber zu Recht die Einheit des Textes.<sup>112</sup> Der synchronen Lesart ist nicht nur mit der aktuellen Forschung der Vorzug zu

---

rung verdankt sich auch der ‚Schriftbeweis‘ V. 34f. Die johanneischen Christen werden ihn wohl in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Synagoge entwickelt haben [...]. Darauf deutet der für den Vierten Evangelisten untypische Charakter des Stückes hin, das ganz rabbinischer Disputationsweise angepasst ist“.

<sup>107</sup> RINKE. Kerygma. 147f. (zu Joh 6,27; 17,17.19): „Diese Stellen sind der Redaktion zuzuschreiben, so daß dies auch für den Schriftbeweis 10,34b–36 postuliert werden muß“.

<sup>108</sup> RINKE. Kerygma. 148: „Dafür spricht vor allem die Sprengung der textsemantischen Logik, die das gesamte Verhör VV 22–39 auf die Rede von den ἔργα Jesu und der sich in ihnen manifestierenden Einheit von Jesus und dem Vater aufbaut“. Diese Argumentation bildet einen Zirkelschluss.

<sup>109</sup> Vgl. BECKER I. 392f.: Will E „mit den Hoheitstiteln und überhaupt in seinem christologischen Konzept Jesus in Abhebung von der gesamten Menschheit als einzigen Sohn und Gesandten des Vaters beschreiben (V 30), so ist Jesus V 34–36 nur ein besonderer Ausnahmefall im Zusammenhang aller von Gott angeredeten Menschen“.

<sup>110</sup> BULTMANN. 297.

<sup>111</sup> Vgl. Kapitel 4.4.

<sup>112</sup> SCHNACKENBURG (II. 381) spricht sich dafür aus, den Text nicht „auseinanderzureißen“; HAENCHEN (392) fordert, dass man die V.28f. „[a]uf keinen Fall [...] entfernen“ sollte, da sie die Voraussetzung für die Einheitsaussage (V.30) bilden.

geben,<sup>113</sup> sondern der gestalterische und kreative Reichtum der Perikope weist auf eine entstehungsgeschichtliche Einheit des Textes hin. Traditionelle Redaktionshypothesen führen hingegen zu einem Rumpftext, dem es an gestalterischer Komplexität fehlt.<sup>114</sup>

## 5. Kreativität

Der implizite Autor hat seinen Text sorgfältig und kreativ gestaltet. Die Vorzugswörter offenbaren dabei, dass es in der Perikope erstens um Glauben und zweitens um den Zugang zu diesem Glauben über die Worte und Werke Jesu geht. Sie eröffnet ein neues Verständnis der Person Jesu und offenbart Gott auf neue Weise. Erkennbar ist eine klare Ordnung im Text, die bis anhin in der Forschung nur ungenügend beschrieben worden ist. Diese läuft zweimal auf eine Einheitsaussage hin. Der implizite Autor arbeitet zudem mit unterschiedlichen Gestaltungselementen: mit einer originellen Darstellung von Beziehungen (2.1; 2.6; 2.7; 2.11; 2.14), mit Ellipsen (2.3; 2.12), mit inhaltlichen Spannungen, Brüche und unerwarteten Übergängen (2.2; 2.4; 2.8), mit Repetition und Vertiefung (2.5; 2.12) sowie mit Interpretation und Argumentation (2.9; 2.10; 2.13). Er nimmt Erzählelemente aus der Tradition auf und kreiert daraus Neues. Da das Textstück als Schlusspassage der Kapitel 7–10 zu betrachten ist (siehe Kapitel 3), passt eine besonders sorgfältige Gestaltung zur Funktion des Textes. Wiederholungen von Gedanken aus vorhergehenden Textabschnitten, wie dies in der Einleitung aufgezeigt worden ist, wollen nicht den Eindruck der Belanglosigkeit erwecken, vielmehr ist die Passage als Ort einer kreativen Vertiefung zu verstehen.

---

<sup>113</sup> Vgl. SCHNELLE. Literatur. 268: Es „setzt sich immer mehr die Erkenntnis durch, dass die vorliegende literarische und theologische Gestalt des Johannesevangeliums nicht das Resultat mehr oder weniger verunglückter Redaktions- und Kombinationsarbeit ist, sondern unmittelbarer Ausdruck eines imposanten literarischen und theologischen Aussage- und Gestaltungswillens. Als methodischer Grundsatz gewann deshalb die Forderung an Bedeutung, eine neue Textordnung sei erst dann gerechtfertigt, wenn die Unmöglichkeit der überlieferten Textfolge auf den Ebenen der Syntax, Semantik und Pragmatik erwiesen ist“; 287 (nach dem Durchgang durch aktuelle Kommentare): „Innerhalb der Johannesexegese ist während der letzten Jahrzehnte eine deutliche Hinwendung zu einer vornehmlich synchronen Analyse zu konstatieren“. Vgl. auch Frey. Grundfragen. 750: Er spricht von einer „Trendwende zu stärker synchron ausgerichteten Interpretationen des Joh“ und plädiert für das „Primat der Synchronie“ (754).

<sup>114</sup> Auch weitere Redaktionshypothesen werden in der Forschung vertreten. Z.B. SCHLERITT. Passionsbericht. 372: „In 10,34 dürfte er freilich ‚in eurem Gesetz‘ (vgl. 7,19; 8,17) und in 10,36 ‚und in die Welt gesandt hat‘ (vgl. 3,17) hinzugesetzt haben“. HAENCHEN. 391f.: „Es fragt sich, ob man [...] den Hinweis auf die Werke in V. 25 streichen darf, so daß sich ein Sinn ergeben würde: ‚ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört‘ (V. 26)“. Auch das Setting wird manchmal einer Redaktion zugewiesen (siehe Kapitel 3.4.1).

### III. Text und Kontext

Während mit Joh 10,22–39 (Text) eine klare Textbegrenzung gegeben ist, ist eine solche beim Kontext offener.<sup>1</sup> Zunächst ist an die beiden kleineren Passagen Joh 10,19–21 respektive Joh 10,40–42 zu denken, welche die Perikope umrahmen (Mikrokontext). Von da aus können die Grenzen des Kontextes ausgeweitet werden, bis das gesamte Evangelium den literarischen Kontext bildet (Makrokontext). In diesem Kapitel gilt es die szenische Eigenständigkeit der Perikope (Text) und deren Einbettung in die umliegenden Verse und Kapitel (Kontext) zu untersuchen. Kann Joh 10,22–39 als eine sinnvolle Texteinheit gelesen werden oder sind andere Textgrenzen zu ziehen? Und zu welcher größeren Szenenabfolge muss das Tempelweihfest gerechnet werden? Zur Beantwortung dieser Fragen wird zunächst der Text (Joh 10,22–39) und die umgebenden Mikrokontexte (Joh 10,19–21; 40–42) untersucht. Anhand einer Analyse der Thematik, des Settings (Ort und Zeit) sowie der Figurenkonstellation werden die Hinweise auf einen Szenenwechsel analysiert. Zusätzlich werden die expliziten Verweise und Motivaufnahmen überprüft, da sie anzeigen, wie der Text im Gesamtevangeliem vernetzt ist. Ziel dieses Kapitels ist es, die Einbettung der Perikope im Johannesevangelium zu klären.

#### 1. Joh 10,19–21 (Disput)

Die unmittelbar vorausgehende Passage (Joh 10,19–21) gewährt einen Einblick in einen innerjüdischen Disput:

**(19) Wieder kam es zu einer Spaltung unter den Juden wegen diesen Worten. (20) Viele von ihnen aber sprachen: Er hat einen Dämon und ist von Sinnen. Was hört ihr ihn? (21) Andere sprachen: Diese Reden sind nicht von einem Besessenen. Kann etwa ein Dämon die Augen eines Blinden öffnen?**

---

<sup>1</sup> Die beiden Wörter ‚Text‘ und ‚Kontext‘ sind in dieser Einleitung als Programmanzeige zu lesen und nicht als strenge Wortdefinition. Auch andere Passagen im Evangelium sind ‚Texte‘ und haben ihren jeweiligen ‚sprachlichen Kontext‘. Das Wort ‚Kontext‘ kann zudem im Sinne des kulturellen Kontextes verwendet werden (vgl. FREY. Suche. 3–45). In dieser Arbeit wird nicht die sprachliche Unterscheidung in Kontext („die Bezogenheit auf außertextliche Gegebenheiten“) und in Ko-Text („das textuelle Umfeld einer Textpassage“) übernommen (so MERZ. Selbstauslegung. 10f.).

## 1.1 Thema: Wort und Werk

Inhaltlich rücken die Worte Jesu (V.19: λόγους) ins Zentrum, die von zwei jüdischen Gruppierungen kontrovers diskutiert werden. Dabei steht nicht etwa eine inhaltliche Aussage zur Debatte, sondern die Wirkung auf die Sprechenden. Die einen sind ablehnend davon überzeugt, dass Jesus von einem Dämon ergriffen (V.20: δαιμόνιον ἔχει)<sup>2</sup> und von Sinnen sei (V.20: μαίνεται);<sup>3</sup> man solle nicht auf ihn hören.<sup>4</sup> Andere hinterfragen diese Sichtweise durch die Gegenfrage, ob eine Blindenheilung (V.21: τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι) nicht als aussergewöhnliches Werk<sup>5</sup> (vgl. Joh 9,32) zu betrachten und Jesu Reden deshalb Wahrheit zuzugestehen sei. Der implizite Autor stellt damit zwei Reaktionen auf Jesu Botschaft einander gegenüber.<sup>6</sup> Während er die geteilte Wirkung als Darstellungsform wählt, wird inhaltlich ein *Zusammenhang von Wort und Werk* ersichtlich: Die erste Gruppe bezieht sich ablehnend nur auf Jesu Worte, die zweite betrachtet Jesu Werke als hermeneutischen Zugang zu dessen Worten.

## 1.2 Personen: Die ‚Juden‘

Gemäss synchroner Lesart gehören die ‚Juden‘ zu den Zuhörern der Hirtenrede (V.19: διὰ τοὺς λόγους τούτους). Da vorgängig nicht die ‚Juden‘, sondern die Pharisäer als Adressaten der Rede genannt werden (vgl. Joh 9,40), wird in der Forschung wiederholt die Gleichsetzung dieser beiden Figurengruppen vertreten.<sup>7</sup> Bestätigend wäre, dass die ‚Juden‘ in Joh 10,19–21 wie bereits die Pharisäer in Joh 9,16 als gesplattene Grösse dargestellt werden.<sup>8</sup> Trotzdem wählt der implizite Autor eine andere Bezeichnung. Ein jüdisches Kollektiv, das in einem

<sup>2</sup> Zu ähnlichen Vorwürfen in den Synoptikern, siehe THYEN. 493; HOSYKNS. Fourth Gospel. 380.

<sup>3</sup> Diese Kritik wird zuweilen auch als Kritik der Synagoge an der Kirche verstanden (vgl. DIETZFELBINGER I. 296: „Daß der Vorwurf der Besessenheit gegen Jesus im Johannesevangelium häufiger erhoben wird als bei den Synoptikern, zeigt, daß er zum Repertoire nachösterlich-synagogaler Polemik gehörte“).

<sup>4</sup> KEENER (I. 820) hält fest: „Certainly some early second-century rabbis considered even listening to schismatics a dangerous exercise“ (mit Hinweis auf rabbinische Quellen).

<sup>5</sup> Vgl. WENGST. 387: „Die Leser- und Hörschaft des Evangeliums weiß aus Ps 146,8: ‚Adonaj öffnet Blinden die Augen‘. Gott also war hier am Werk, nicht ein Dämon“.

<sup>6</sup> Vgl. SCHNELLE. 201: „Unter den Juden rufen die Worte Jesu abermals eine Spaltung hervor [...], denn niemand kann sich ihnen gegenüber neutral verhalten“; HAENCHEN. 391: „Der Schriftsteller zeigt damit die beiden Möglichkeiten, die sich angesichts dieses Zeugnisses Jesu (und seiner Gemeinde) ergeben“; und THEOBALD. 686: „Seine Botschaft lautet [...]: ‚Entscheidet euch!‘“.

<sup>7</sup> So z.B. WENGST. 387: „[M]it diesen Juden werden [...] die in 9,40 eingeführten ‚Leute von den Pharisäern‘ aufgenommen“; DIETZFELBINGER I. 295: „Wieder decken sich die Begriffe ‚Juden‘ und ‚Pharisäer‘“. THEOBALD. 644: „Statt von ‚den Pharisäern‘ ist auf einmal von ‚den Juden‘ die Rede. Nicht die gegnerische Front Jesu ändert sich, sondern nur deren Bezeichnung“.

<sup>8</sup> So auch Joh 9,40: Nur einige (ἐκ τῶν Φαρισαίων) suchen das Gespräch mit Jesu.

Gespräch mit Jesus verwickelt ist, wird zuletzt in Joh 8,31–59 genannt. Eine innerjüdische Spaltung ist dort aber nicht erkennbar.<sup>9</sup> Ein Dilemma wird sichtbar: Die Namenswahl lässt an die einheitlich Jesus ablehnenden ‚Juden‘ aus dem Vorfeld denken,<sup>10</sup> die Darstellungsform aber an die Spaltung der Pharisäer. Der Wechsel von den Pharisäern zu den ‚Juden‘ hängt vermutlich mit der jeweilig verhandelten Thematik im Text zusammen.<sup>11</sup> In Joh 10,19–21 rückt nun das ‚innerjüdische‘ Verhältnis zu Jesus in den Vordergrund. Auf einer Metaebene wird über die Wirkung der Worte Jesu gestritten.<sup>12</sup> Die erste jüdische Gruppe ist kritisch gegenüber Jesus eingestellt. Ihre Bemerkung in V.20, τί αὐτοῦ ἀκούετε („was hört ihr ihn“), eröffnet ein intratextuelles Spiel mit der Hirtenrede. Während die Schafe Jesu auf die Stimme ihres Hirten (Vgl. V.3.8.16: ἀκούω + Genitiv) hören, so lehnen die Sprechenden in V.20 ein solches Hören explizit ab und erweisen sich dadurch als Nicht-Glaubende.<sup>13</sup> Die zweite Gruppe vermutet indessen eine tiefere Bedeutung hinter Jesu Reden aufgrund seines ungewöhnlichen Wirkens (V.21: Hinweis auf die Blindenheilung). Ihr Fragen zeigt zwar ein Hinterfragen der Meinung der Vielen (V.20), jedoch bleibt unklar, ob es sich um Glaubende handelt.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> In Joh 8,59 lehnen die ‚Juden‘ Jesu Worte einheitlich ab. Danach werden sie nochmals in Joh 9,18.22 erwähnt. Sie verbreiten durch ihre Ausschlussdrohung aus der Synagoge Angst in der Bevölkerung. Intensiv verhören sie den Geheilten und stossen ihn schlussendlich aus der Synagoge aus (Joh 9,24–34).

<sup>10</sup> In diese Richtung HOSKYNS. 380: „[T]he Evangelist brings his readers abruptly back to the original history and to the unbelief of the Jews“.

<sup>11</sup> Die ‚Pharisäer‘ eignen sich als Adressaten der Hirtenrede wegen ihres Anspruchs auf geistliche Leiterschaft (Kontrast zu Jesus, dem guten Hirten). Vgl. THEOBALD. 659: „Sie, die selbsternannten ‚Hirten‘ Israels, die sich um das Wohl der Menschen nicht kümmern, müssen als dunkle Folie für die Rede vom ‚Guten Hirten‘ herhalten!“. Alternative Möglichkeiten sind: (1) Die Pharisäer und ‚Juden‘ bezeichnen die gleiche Figurengruppe. (2) Der Grund ist entstehungsgeschichtlich in unterschiedlichen Quellen zu suchen.

<sup>12</sup> Zur Gattung, siehe ZIMMERMANN. Christologie. 277–290.

<sup>13</sup> Vgl. WILCKENS. Evangelium. 169: Eine „Verweigerung des Hörens ist immer ein Zeichen des Unglaubens“. Zudem unterstellen sie Jesus Irrsinn (Joh 10,19f.).

<sup>14</sup> Positiv KOWALSKI. Hirtenrede. 185: „[D]ie zweite Gruppe scheint die Worte Jesu verstanden zu haben und in Bezug zur Blindenheilung zu setzen“. Kritisch HOSKYNS. 380: „The division is between two kinds of misunderstanding, the one more brutal than the other“ (vgl. dazu den Typus der ‚vermeintlich Glaubenden‘ im Evangelium; Joh 2,23–35; 8,31–59; 9,39–41). Er fährt fort: „No doubt, however, the author of the gospel sees in this division an anticipation of the distinction between faith and unbelief“. DIETZFELBINGER (I. 295) versteht den Text als innersynagogales Gespräch: „Eine Minderheit in der Synagoge wird eng neben den geheilten Blindgeborenen von Kapitel 9 gestellt. Der Evangelist läßt hier eine differenzierte Haltung gegenüber der Synagoge erkennen, so wie die Synagoge eine differenzierte Haltung gegenüber der Gemeinde einnimmt“.



## 1.3 Ort: Jerusalem

Der Handlungsort wird nicht genannt. Die Leserschaft weiss aber, dass die Geschehnisse rund um Jesus seit Joh 7,10 in Jerusalem lokalisiert sind.<sup>15</sup> Dabei stand anfänglich der Tempel als Schauplatz des Geschehens im Zentrum (Joh 7,14.28; 8,(2).20.59), den Jesus in Joh 8,59 aber verlassen muss. Der Handlungsort wird ab Kapitel 9 nicht mehr wörtlich genannt, auch wenn mit dem Teich von Siloah (Joh 9,7) der Bezug zu Jerusalem weiterhin gegeben ist und die Tempelanspielungen in der Hirtenrede auf diesen lokalen Kontext verweisen.<sup>16</sup> Die innerjüdische Diskussion in Joh 10,19–21 bleibt ohne konkrete Lokalisierung,<sup>17</sup> aber auch hier ist von Jerusalem als Ort des Geschehens auszugehen.

## 1.4 Zeit: Nach dem Laubhüttenfest

Gleich dem Ort bleibt der Zeitpunkt unerwähnt. Joh 7,2 nennt ein Laubhüttenfest, zu dem Jesus nach Jerusalem geht (Joh 7,10). Es wird von der Mitte des Festes (Joh 7,14) und dem letzten grossen Tag<sup>18</sup> (Joh 7,37) gesprochen – danach verliert sich der explizite Bezug im Text auf dieses grosse jüdische Pilgerfest.<sup>19</sup> Allerdings bestehen mit dem Lichtmotiv (Joh 8,12; 9,5),<sup>20</sup> der Erwähnung von Abraham (Joh 8,56)<sup>21</sup> oder von Siloah (Joh 9,7)<sup>22</sup> indirekte Anspielungen darauf. Mit fortschreitender Textentwicklung löst sich der Text aber von einem klaren zeitlichen Raster und geht in zeitlose Dialoge und Erzählsequenzen über.

<sup>15</sup> Das Wort ‚Jerusalem‘ wird beim johanneischen Laubhüttenfest nur indirekt beim ‚Hinaufgehen‘ Jesu (ἀναβαίνω) in Joh 7,8.10 (vgl. Joh 2,13; 5,1; 11,55) und in der Bezeichnung der Zuhörerschaft als Ἱεροσολυμίτης (Joh 7,25) erkennbar.

<sup>16</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 362f.: „Der innerhalb des bildspendenden Bereichs der Schafhaltung sperrige Begriff αὐλή (Joh 10,1.16) ist *terminus technicus* des Tempelvorhofs. [...] Auch die Begriffe θύρα und θυρωρός [Anm.: Joh 10,1–3], die sich nur schwer in das semantische Gefüge des Hirtenmilieus einordnen lassen, weisen ins Umfeld des Tempels. [...] Ferner ist das Verb ἀναβαίνω (Joh 10,1c) nicht für den Überfall von Dieben gebräuchlich, sondern stellt einen klassischen Wallfahrts-terminus dar, der auch im JohEv häufig für das Pilgern zu Festen nach Jerusalem verwendet wird“. Und zu θύω (Joh 10,9): „Der Verfasser benutzt hier bewusst den kultischen Terminus, um auf das Opfern der Tiere anzudeuten, das von denen vollzogen wird, die zum Fest nach Jerusalem gepilgert sind“.

<sup>17</sup> Vgl. SCHENKE. Szene. 175: „Dazwischen (9,1–10,21) befindet er sich irgendwo in Jerusalem“.

<sup>18</sup> Zur Frage, ob damit der siebte oder achte Festtag gemeint ist, siehe FELSCH. Feste. 174–178.

<sup>19</sup> Die Zeitangabe in Joh 8,2 (ὄρθρου = frühmorgens) gehört zu einer später hinzugefügten Szene.

<sup>20</sup> Siehe BARRETT. 341ff.

<sup>21</sup> Vgl. ZAHN. 431: „Für das Verständnis dieses tiefsinnigen Spruchs ist nicht unwichtig, daß nach jüdischer Überlieferung Abr[aham] der Stifter des Laubhüttenfestes ist, in dessen zeitlicher Nähe Jesus dies gesprochen hat“, vgl. Jub 16,20–31. FELSCH (Feste. 183) vermutet, dass das Motiv der Freude aus dem Jubiläenbuch die Aussage in Joh 8,56 mitbestimmt. (Abraham, euer Vater, jubelte [ἡγαλλιάσατο], dass er meinen Tag sehen sollte. Und er sah ihn und freute sich [καὶ ἐχάρη]).

<sup>22</sup> Siehe BARRETT. 334.361.

## 1.5 Kontextbezüge und Motivaufnahmen

Intratextuelle Bezüge geben einen Anhaltspunkt, an welchen innerjohanneischen Textstellen sich ein Textabschnitt orientiert und damit, in welchem Zusammenhang der implizite Autor ihn verstehen will. Folgende Hinweise werden untersucht: (a) Die Partikel *πάλιν* verbunden mit dem Lexem ‚Spaltung‘ (V.19), (b) die *λόγοι* und *ρήματα* Jesu in Verbindung mit *τούτους* (V.19) respektive *ταῦτα* (V.21), (c) die beiden Hapax legomena (V.20: *μαίνομαι*; V.21: *δαμονίζομαι*), (d) der Verweis auf die Blindenheilung (V.21).

a. *Spaltung* (Joh 10,19)

Das Wort ‚Spaltung‘ (V.19: *σχίσμα*) kombiniert mit der Partikel ‚wieder‘ (V.19: *πάλιν*)<sup>23</sup> verweist auf bereits geschehene Ereignisse dieser Art in Joh 7,43 und 9,16.<sup>24</sup> In allen drei Stellen wird Jesus als umstrittene Person verhandelt.<sup>25</sup> Zunächst geht das ‚Volk‘ (*ὄχλος*) der Frage nach Jesu ‚örtlicher Herkunft‘ nach (Joh 7,43),<sup>26</sup> dann werden seine Taten respektive seine ‚geistliche Herkunft‘ durch die Pharisäer (*φarisaiōs*) disputiert (Joh 9,16)<sup>27</sup> und schliesslich verhandeln die ‚Juden‘ (*ioudaiois*) seine Worte und deren Wirkung (Joh 10,19–21). Neben diesen drei Stellen sind weitere Erzählungen von Spaltungen ohne das Wort *σχίσμα* im Evangelium von Interesse. Zwar ist von Streitigkeiten<sup>28</sup> oder unterschiedlichen Wahrnehmungen<sup>29</sup> und Reaktionen<sup>30</sup> wieder-

<sup>23</sup> Ein *οὗν* *πάλιν* (P<sup>66</sup> A [D] Θ Ψ f<sup>1.13</sup> M sy<sup>h</sup>) könnte ursprünglich anstelle des einfachen *πάλιν* (P<sup>75</sup> B L W) gestanden haben, vgl. dazu die textkritische Diskussion zu V.31.39.

<sup>24</sup> WENGST (387) denkt nur an Joh 9,16: „Aber mit diesen Juden werden ja innerhalb der Szene 9,39–10,21 die in 9,40 eingeführten ‚Leute von den Pharisäern‘ aufgenommen. Die jetzige Spaltung entspricht also der von 9,16, auf die auch mit ‚wiederum‘ Bezug genommen wird“; so auch BULTMANN. 272: „Das *πάλιν* bezieht sich, wie V.21 zeigt, auf 9<sub>16</sub> zurück“.

<sup>25</sup> Vgl. SCHENKE. Szene. 177: „Gegenstand der Auseinandersetzung ist Jesus und sein Anspruch“.

<sup>26</sup> Kann der Christus aus Galiläa kommen oder muss er aus Bethlehem stammen?

<sup>27</sup> Offenbart Jesu Nichthalten des Sabbats ihn als Sünder oder beglaubigt das Zeichen der Blindenheilung ihn als gottzugehörig?

<sup>28</sup> In Joh 3,25 streiten sich (*ζητήσις*) die Jünger des Johannes und ein Jude (keine Spaltung innerhalb derselben Figurengruppe; das Thema ist Reinheit) und in der Uneinigkeit in Joh 6,52 (*ἐμάχοντο*) stehen sich nicht zwei explizit formulierte Aussagen gegenüber.

<sup>29</sup> In Joh 9,8f. streitet sich die Nachbarschaft darüber, ob es sich bei der Person, die behauptet, nun zu sehen, um den Blindgeborenen handelt. Die einen sind überzeugt (V.9: *οὗτός ἐστιν*), andere skeptisch (V.9: *ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν*). Die Diskussion bezieht sich wiederum nicht auf Jesus als Person.

<sup>30</sup> In Joh 11,36–37 wird von einigen ‚Juden‘ Jesu Trauer als Liebe zu Lazarus ausgelegt. Eine Minderheit fragt sich aber, ob Jesus den Tod von Lazarus nicht hätte verhindern können. In Joh 11,45f. kommen viele ‚Juden‘ aufgrund der Auferstehung des Lazarus zum Glauben. Einige von ihnen (V.46: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν*) gehen zu den Pharisäern und berichteten, was Jesus getan hat. Unklar ist, ob es sich dabei um feindlich gesinnte ‚Juden‘ handelt (so THEOBALD. 751: „missgünstig Gesonnene“; SCHNELLE. 218: „um Anzeige gegen Jesus zu erstatten“). In Joh 12,29 deutet das Volk (*ὄχλος*) die Stimme aus dem Himmel als ‚Donnern‘ respektive als ‚Reden eines Engels‘.

holt die Rede, die hier gesuchten Kriterien<sup>31</sup> erfüllt aber nur Joh 7,12.<sup>32</sup> Eine Volksmenge (ἐν τοῖς ὄχλοις) disputiert über die Person Jesus, ob er gut (ἀγαθός ἐστιν) oder ein Volksverführer (πλανᾷ τὸν ὄχλον) sei. Da diese Stelle zur eröffnenden Passage des Kapitels über das Laubhüttenfest gehört, sind alle Erwähnungen von Spaltungen beim dritten Aufenthalt Jesu in Jerusalem zu finden (Joh 7–10). Zum Inhalt dieser Kapitelfolge gehören damit Disputationen über die Person Jesus und dass eine definitive Entscheidung bezüglich seiner Identität noch ansteht.<sup>33</sup> In den drei respektive vier Erwähnungen von Spaltungen sind die verwendeten Indefinitpronomen aufschlussreich:<sup>34</sup> Während bei den ersten beiden die positive Sichtweise zuerst genannt wird, so ändert dies ab Joh 9,16. Die kritische Stimme erhält den Vorzug und die Stellungnahme zugunsten Jesu verkommt zur blossen Gegenfrage. Auch in Joh 10,19–21 ist diese Umstellung gegeben, nun sind es aber nicht mehr nur einige, sondern ausdrücklich viele (V.20: πολλοί),<sup>35</sup> die Jesus kritisch gegenüber eingestellt sind. Der implizite Autor zeigt durch seine Wahl und sein Platzieren der Indefinitpronomen an, dass der Konflikt im Text zunimmt. Die anfänglich positive Einstellung gegenüber Jesus verliert zusehends an Boden. Auch wenn die Gegnerschaft Jesu die Oberhand gewinnt, bleibt die Situation doch noch ein letztes Mal offen.<sup>36</sup> Das πάλιν in Joh 10,19–21 zeigt damit nicht nur eine weitere Spaltung an, sondern meint das letzte Ereignis in einer Reihe solcher Vorkommnisse.

#### b. Worte (Joh 10,19.21)

Die Spaltung wird verursacht durch Worte Jesu. Da der implizite Autor für diese zwei unterschiedliche Bezeichnungen verwendet (V.19: λόγοι; V.21: ῥήματα), stellt sich nicht nur die Frage, wie sie je zu übersetzen sind, sondern auch, worauf sie sich beziehen (V.19: τούτους; V.21: ταῦτα) und wie ihr Ver-

<sup>31</sup> Dieselbe Figurengruppe spaltet sich; zwei unterschiedliche Positionen werden genannt; die Person Jesus ist ‚Gegenstand‘ der Diskussion.

<sup>32</sup> Vgl. auch Joh 7,45–52: Der Antrag von Nikodemus, einem Pharisäer (vgl. Joh 3,1; 7,50), zugunsten Jesus wird von den anderen Pharisäern zurückgewiesen.

<sup>33</sup> Vergleich dazu den Eindruck von MOLONEY. 306: „Regularly throughout the celebration of Tabernacles Jesus’ words have produced a *schisma* among ‘the Jews’ (cf. 7:12, 25–27, 31, 40–41; 9,16)“.

<sup>34</sup> In Joh 7,12 ist von einigen und anderen die Rede (οἱ μὲν – ἄλλοι), in Joh 7,40–42 stehen sich drei unterschiedliche Parteien gegenüber (ἐκ τοῦ ὄχλου – ἄλλοι – ἄλλοι), Joh 9,16 ist von zwei Meinungen geprägt (ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές – ἄλλοι), so auch Joh 10,19–21 (πολλοί – ἄλλοι). In allen Stellen wird die nachfolgende(n) Position(en) mit ‚anderen‘ (ἄλλοι) angegeben.

<sup>35</sup> Vgl. WENGST. 387: „In quantitativer Hinsicht liegt nun ein stärkeres Gewicht auf der negativen Stellungnahme. Gab es 7,40–42 zwei positive Stellungnahmen und eine negative, vorgetragen von ‚welchen‘, ‚anderen‘ und ‚wieder anderen‘, und standen sich 9,16 ‚einige‘ und ‚andere‘ gegenüber, so jetzt ‚viele‘ und ‚andere‘“; THEOBALD. 685: „Hielten sich in 9,16 die gegensätzlichen Meinungen über Jesus im Kreis der Pharisäer noch die Waage [...], so gewinnen jetzt die negativen Stimmen [...] die Oberhand“.

<sup>36</sup> Vgl. DIETZFELBINGER I. 295: „[I]ndem eine Spaltung konstatiert wird, wird eine gewisse Offenheit der Situation konstatiert“.

hältnis zueinander aussieht. Das Wort λόγος<sup>37</sup> wird im Evangelium gegen 40-mal verwendet und bezieht sich vorwiegend<sup>38</sup> auf Worte Jesu.<sup>39</sup> Überaus häufig ist es im achten Kapitel (Joh 8,31–59) zu finden,<sup>40</sup> was gleichzeitig seiner letzten Verwendung vor V.19 entspricht (Joh 8,31.37.43.51f.55).<sup>41</sup> Gemäss V.21 haftet diesem ein verwirrender Anteil an (V.21: δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται). Ist an Jesu Bereitschaft zu denken, sein Leben zu geben und wieder zu nehmen (Joh 10,17–18),<sup>42</sup> an die Hirtenrede an und für sich (Joh 10,7–18)<sup>43</sup> oder an die konfrontative Zuweisung einiger Pharisäer in den Bereich der Sünde (Joh 9,39–41)?<sup>44</sup> Der Text gibt keine Antwort auf diese Frage. Dem impliziten Autor scheint es weniger um einen konkreten Sachverhalt zu gehen, der zum Eindruck von Irrsinn führt, sondern darum, in *grundsätzlicher Weise* die Botschaft Jesu

<sup>37</sup> Siehe BAUER–ALAND. Wörterbuch. 968–972 (Worte, Reden, Aussagen, Gegenstand des Gesprächs, Texte, Offenbarungen, Erwägungen, Überlegungen, etc.). Vgl. auch BARRETT. 377: „Es trifft zu, daß zuweilen im NT λόγος [wie das hebräische דבר] nicht das gesprochene Wort, sondern Ding, Tatsache, Tat meint; aber in dieser Weise wird es niemals bei Joh gebraucht“.

<sup>38</sup> Vgl. die Worte der Samaritanerin (Joh 4,39) oder diejenigen der ‚Juden‘ (Joh 19,8.13).

<sup>39</sup> Z.B. Joh 2,22; 4,41; 4,50; 7,36; 7,40; 8,31; 15,20; 18,32; [21,23]. Eine zentrale Bedeutung kommt dem Wort im Prolog zu. Jesus ist der fleischgewordene Logos (Joh 1,1.14). Im Erzählteil wird festgehalten, dass Jesu lebensspendende Worte (Joh 5,24) mit Gottes Wort übereinstimmen (Joh 5,38; 14,24). Sie weisen Jesus als eine besondere Gestalt aus (Joh 7,40; vgl. auch 12,48). Wer Jesus liebt, der hält sein Wort (Joh 14,23f.; vgl. auch Joh 17,6) und diese sind gewinnbringend für die Glaubenden: Sie reinigen (Joh 15,3) und heiligen (Joh 17,17). Sie werden von Jesu Jüngern verkündet (vgl. Joh 17,20). Und sie bringen Konflikt mit sich. Sie werden als ‚hart‘ empfunden (Joh 6,60) und führen zu Verfolgung (Joh 15,20; 17,14).

<sup>40</sup> Die Worte Jesu sind im achten Kapitel umstritten. Entweder sind sie glaubwürdig und zeigen Jesu Gottverbundenheit an – oder sie sind Zeichen von Irrsinn (vgl. Joh 8,48.52). Vgl. VON WAHLDE. Witnesses. 395–397: „The basic theme of 8:12–59 in its present form is the explication of the value of the word of Jesus (which is the word of God) as a witness to his authenticity and credibility“ (396).

<sup>41</sup> An eine unmittelbare Aufnahme von Joh 8 in Joh 10,19 ist nicht zu denken. Erstens liegen die Texte weit auseinander, zweitens ist in Joh 10,19 von den λόγους im Plural die Rede (nicht Singular) und drittens ist eine Reaktion bereits in Joh 8,59 erfolgt, die im Gegensatz zu Joh 10,19–21 einheitlich ablehnend ausgefallen ist.

<sup>42</sup> Vgl. KRIENER. Glauben. 137 (zu Joh 10,20): „Eine naheliegende Reaktion, wenn jemand behauptet, er könne sein Leben geben und wieder nehmen. Das würde voraussetzen, daß er über die Schöpfungsgewalt Gottes verfügt. Wenn ein Mensch so etwas behauptet, kann er nur verrückt sein“; HOSYNS. Fourth Gospel. 380: „Words which, according to the will of God, declare the possibility of union among men by offering them life and ultimate salvation, are, in fact, provocative of division“.

<sup>43</sup> Vgl. BROWN I. 400: „reaction to the explanation of the parable(s) in vss. 7–18“; BARRETT. 377: „Das σχίσμα wird verursacht durch [...] das Gleichnis vom Hirten und der Tür“; vgl. auch Joh 10,6.

<sup>44</sup> Vgl. WENGST. 387: „Mit der in V.19–21 beschriebenen Szene wird der in 9,39 begonnene Abschnitt abgeschlossen“. Diese Interpretation drängt sich im Zusammenhang mit Redaktions- und Umstellungshypothesen auf (z.B. THEOBALD. 685: „Wie das Echo auf die Heilung des Blindgeborenen in V.21 zeigt, schlossen die Verse ursprünglich unmittelbar an Kap. 9 an“; DIETZFELBINGER I. 295: „Offenbar hat das in 9,41 festgestellte Nein zwar weitgehende, aber noch keine absolute Gültigkeit. [...] Einige Pharisäer sind durch die Worte von V.39.41 ins Nachdenken geführt worden, während andere in ihrem schon vorher beschlossenen Nein bestärkt wurden“; kritisch gegenüber solchen literarkritischen Operationen ist Lindars (364): „Instead of speaking of the Pharisees (cf. 9.40), he slips into his usual designation **the Jews** for the opponents of Jesus. This is one reason why it is improbable that this verse should follow immediately after 9.41“).

respektive seine Person bewerten zu lassen. Bereits in Joh 7,40 wurde mit einem Verweis auf Worte Jesu (λόγοι, auch im seltenen Plural!)<sup>45</sup> eine Rede Jesu (Joh 7,37f.) respektive dessen vorausgegangenen Reden (Joh 7.14.16–19.21–24.28f.33f.37f.) weitergeführt. Hier wie dort leitet der Plural einen Disput ein, in dem nicht etwa eine bestimmte Frage aus der vorgängigen Rede Jesu, sondern deren Wirkung aufgegriffen wird.<sup>46</sup> Wie lässt sich nun aber die Beziehung der λόγοι in V.19 zu den ῥήματα in V.21 beschreiben? Während es sich bei der Einleitung in V.19 um ein Stilmittel im Evangelium handelt, so betont das letztere Wort den offenbarenden Gehalt dieser Worte: Sie bezeugen Jesus als eine Gott zugehörnde Gestalt.<sup>47</sup>

*c. Dämonenvorwurf (Joh 10,20f.)*

Die beiden Hapax legomena der Perikope (V.21: δαιμονίζομαι; V.20: μαίνομαι) bilden zusammen mit dem Wort δαιμόνιον (V.20f.) ein prägnantes Wortfeld.<sup>48</sup> Im Gegensatz zu den beiden Hapax legomena erscheint das letztgenannte Wort sechsmal im Evangelium und zwar stets innerhalb von Joh 7–10: In Joh 7,20 wird Jesu Behauptung, er werde getötet, als Hinweis auf Besessenheit gewertet. Im achten Kapitel bestätigt sich in den Augen der ‚Juden‘ dieser Vorwurf (vgl. Joh 8,48.52), auch wenn sich Jesus ganz in den Bereich Gottes stellt (Joh 8,49). In V.20f. wird es zum letzten Mal verwendet und erhält durch die beiden Hapax legomena an Gewicht.<sup>49</sup> Die gegnerische Kritik zielt mit einem breiten Wortfeld

<sup>45</sup> Der Plural λόγοι wird im Johannesevangelium selten benutzt. Neben Joh 7,40 und Joh 10,19 ist Joh 14,24 (Nicht-Glaubenden verschliessen sich den Worten Jesu) und Joh 19,13 (Pilatus reagiert auf die anklagenden Worte der ‚Juden‘) zu nennen. Der Plural wird stets im Zusammenhang mit ‚Aus-senstehenden‘ verwendet: Volk (Joh 7,40), ‚Juden‘ (Joh 10,19), Nicht-Glaubende (Joh 14,24) und Pilatus (Joh 19,13).

<sup>46</sup> Beide Stellen sind beim dritten Aufenthalt Jesu in Jerusalem an zentraler Stelle zu finden: nach der grossen Rede von Jesu am Laubhüttenfest respektive dem letzten Disput vor dem Tempelweihfest.

<sup>47</sup> Rhema kann aus dem hebräischen Sprachhintergrund heraus mit Sache, Angelegenheit, Gegenstand oder Begebenheit wiedergegeben werden. Im Evangelium ist eine Übersetzung mit einem Lexem aus dem Wortfeld des Redens angebracht (das Gesagte, das Wort, der Spruch, der Ausspruch, vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1472), denn es wird darin für Jesu offenbarende Worte verwendet: Jesus spricht die Worte Gottes (Joh 3,34; 6,63; 8,20.47; 14,10; 17,8), Menschen hören sie (Joh 8,47; 12,47; ), glauben (Joh 5,47; 6,68f.) und bleiben in diesen (Joh 15,7). Die Worte erreichen aber nicht immer ihr Ziel (Joh 12,48). Das Lexem wird oft in Verbindung mit λαλέω, einem Verb des Redens (Joh 3,34; 6,63; 8,20; [12,48]; 14,10), verwendet und steht im Zusammenhang der Glaubensvermittlung: Geist (Joh 3,35; 6,63), Schrift (Joh 5,47), Leben (Joh 6,63.68), Gericht resp. Rettung (Joh 12,47f.), Sendung des Sohnes (Joh 3,35; 17,8).

<sup>48</sup> Vgl. BARRETT. 377: „Es gibt an dieser Stelle nur einen Vorwurf, nicht zwei; die Verrücktheit wird nicht von der dämonischen Besessenheit unterschieden, sondern als ihr Ergebnis betrachtet“; LINDARS. 365: „[T]he phrases are synonymous“.

<sup>49</sup> Ähnlich BULTMANN (272), aber in Hinblick auf eine Nähe zwischen Joh 9,16 und Joh 10,19: „Nur hat der Anspruch der Rede Jesu den Anstoß gesteigert: das Urteil der einen Seite lautet nicht mehr ἄνθρωπος ἁμαρτωλός, sondern δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται: er ist besessen und wahnsinnig“. BECKER (I. 323) spricht hingegen aufgrund der Repetition des Vorwurfs, dass „beim Volk alles beim alten“ geblieben sei.

auf Jesu *Verirrung und Verwirrung* ab. Der Streit um die Person Jesu ist auf einem kritischen Höhepunkt angelangt.

*d. Blindenheilung (Joh 10,21)*

In V.21 wird auf Blindenheilungen verwiesen (δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοίξαι). Das Wort τυφλός bezieht sich dabei, abgesehen von Joh 5,3,<sup>50</sup> stets auf das neunte Kapitel.<sup>51</sup> Das Gleiche gilt für die Kombination von ὀφθαλμός und ἀνοίγω.<sup>52</sup> Der Plural zeigt aber eine Diskrepanz zum neunten Kapitel, da vorgängig nur von einer einzigen Blindenheilung die Rede war. Wie ist dieser Unterschied zwischen der Erzählung (Singular) und diesem Verweis (Plural) zu verstehen? Will der Plural die Aussage in V.21 verallgemeinern?<sup>53</sup> Entscheidend für die Interpretation ist, dass bereits in Joh 9,39–41, den Scharnierversen zwischen Blindenheilung und Hirtenrede,<sup>54</sup> ein Plural verwendet wird.<sup>55</sup> Das eine unvergleichliche Werk (vgl. Joh 9,32) gilt zwar als Ausgangs- und Referenzpunkt für den Verweis, der verwendete Plural verweist aber auf eine tiefere Bedeutung: Menschen sollen wie der Blindgeborene (Joh 9,1) Jesus als Menschensohn (Joh 9,35–38) respektive als guten Hirten (Joh 10,1–18) erkennen.<sup>56</sup> Wenn nun die Juden in V.21 auf die Blindenheilungen mit einem Plural anspielen, stellt sich die Frage: Gehören sie selbst bereits zu den Sehenden? Oder sind sie selber noch blind?<sup>57</sup>

<sup>50</sup> In Joh 5,3 in einer Aufzählung (Kranke, Blinde, Lahme, Ausgezehrte), die keine Bedeutung für die weitere Erzählung hat.

<sup>51</sup> In Joh 9,1–2.13.17–20.24–25.32.39–41 sowie in den beiden auf Kapitel 9 verweisenden Stellen in Joh 10,21 und Joh 11,37.

<sup>52</sup> Joh 9,10.14.17.21.26.30.32 sowie Joh 10,21 und Joh 11,37.

<sup>53</sup> Vgl. LINDARS. 365: „[T]he adjective [...] refers to the healing of chapter 9 in a general way” (in Joh 11,37 steht τυφλός aber wieder im Singular).

<sup>54</sup> Vgl. ZUMSTEIN. Problem. 164 (zu Joh 9,39–41): „Diese drei letzten Verse bilden den Übergang zwischen Kap. 9 und 10; d.h., sie sind sowohl das letzte Wort der symbolischen Erzählung von Kap. 9 als auch der Anfang der Hirtenrede“.

<sup>55</sup> Vgl. LINDARS. 365: „[T]he use of the plural reminds us of 9.40f., by contrast with the healing, and this may perhaps be John’s intention.”

<sup>56</sup> Vgl. BARRETT. 366: „Das Zeichen und seine Interpretation sind nun beide vollständig; der Blinde hat die Sehfähigkeit im physischen Sinn empfangen, und er hat auch durch Jesus, das Licht der Welt, die Wahrheit gesehen und an Jesus als den Menschensohn geglaubt“; ZUMSTEIN. Problem. 174: „Die theologische Argumentation von Kap. 9 hatte dem geheilten Blindgeborenen den Übergang von der Unwissenheit (V.12) zur gestaffelten Entdeckung der eschatologischen Identität Jesu als Menschensohn (V.35–39) ermöglicht. Sich auf dieses Bekenntnis stützend, gibt Kap. 10 dem Menschensohn ein Gesicht, indem der johanneische Christus im Gegensatz zu den schlechten Hirten als der gute Hirte vorgestellt wird“. Weiter: „Dem aus der Synagoge ausgeschlossenen Blindgeborenen wird eine neue Identität und ein neuer Ort zugesprochen. Er wird zum Mitglied der Herde des wahren Hirten, wodurch ihm das Leben in Fülle verheißen wird“.

<sup>57</sup> Vgl. Kapitel 3.1.2.

## Fazit

Joh 7,10–10,19 bildet aus narrativer Sicht eine (lose) Einheit, in der sich Jesus zum dritten Mal<sup>58</sup> in Jerusalem aufhält. Während die Erwähnung des Laubhüttenfestes respektive des Tempels den Text anfänglich strukturiert, verliert sich eine explizite Bindung an (Fest)zeit und Ort mit fortschreitender Textentwicklung. Auf einen Textzusammenhang verweisen die Wort- und Motivwiederholungen. So sind Wörter wie *σχίσμα* und *δαϊμόνιον* nur in diesen Kapiteln zu finden und offenbaren einen einschneidenden Konflikt. Dieser erreicht in der kleinen Passage Joh 10,19–21 seinen Zwist-Höhepunkt. Auch wenn das kritisch-ablehnende Lager die Oberhand (*πολλοί*) gewinnt, wird doch ein letztes Mal um eine einheitliche Sichtweise gerungen. Wie die Erwähnung der Blindenheilungen (V.21) und die Diskussion über Jesu Reden auf einer Metaebene (V.19: *λόγους* / V.21: *ῥήματα*) anzeigen, versteht sich Joh 10,19–21 auch als Weiterführung der voran gegangenen Textstücke. Dies spricht für einen Autor, der seinen Text sorgfältig und zielführend gestaltet hat.

## 2. Joh 10,22–39 (Tempelweihfest)

## 2.1 Thema: Christusoffenbarung

Der Inhalt der Perikope wird durch die Frage in V.24de bestimmt: Offenheit im Christusanspruch Jesu. Wie im zweiten Kapitel herausgearbeitet, erhalten die Worte und Werke Jesu als glaubensstiftende Elemente darin ihren besonderen Platz.<sup>59</sup> Durch sie wird ein Zugang zu Jesus ermöglicht und seine Verbundenheit mit dem Vater offenbar.

## 2.2 Personen: Jesus und die „Juden“

Im Gegensatz zur vorausgehenden Passage wird nun wieder Jesus als Handlungsträger ins Zentrum des Geschehens gerückt (V.23: *ὁ Ἰησοῦς*). Ein Szenenwechsel zeigt sich darin, dass er als erste Person innerhalb der Perikope erscheint und mit dem Beschreiben seines Umhergehens (V.23: *περιεπάτει*) bewusst in Szene gesetzt wird.<sup>60</sup> Sein Wandeln wird jäh unterbrochen. Er muss sowohl auf verbale Äusserungen (V.25.34) als auch auf non-verbale Handgreif-

<sup>58</sup> Erster Aufenthalt: Joh 2,13–3,21; zweiter Aufenthalt: Joh 5,1–47; dritter Aufenthalt: Joh 7,10–10,39; vierter Aufenthalt: Joh 12,12–19,30 (mit unklaren Textgrenzen).

<sup>59</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>60</sup> Vgl. BUSSE. *Peripatos*. 335–342: Die „Gewohnheit, bei der philosophischen Unterhaltung auf und ab zu gehen, [war] allgemein verbreitet“ [336])

lichkeiten (V.31.39) reagieren. Dreimal ‚antwortet‘ er (ἀπεκρίθη).<sup>61</sup> Da seine Antworten seine Gesprächspartner nicht überzeugen, muss er am Ende den Handlungsort fluchtartig verlassen (V.39: ἐξῆλθεν).<sup>62</sup> Als Gegenüber Jesu erscheinen die ‚Juden‘ (V.24: Ἰουδαῖοι). Während sie in der vorgängigen Passage über Jesus gesprochen haben (vgl. Joh 10,19–21), treten sie nun an ihn heran.<sup>63</sup> Sie umringen Jesus (V.24: ἐκύκλωσαν) und wollen Klarheit über seinen Christusanspruch erhalten (V.24: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὲ ἡμῖν παρρησία). Auf die erste Antwortrede Jesu folgt brachiale Gewalt, zunächst ohne Begründung (V.31: ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν). Erst eine Gegenfrage legt ihren Grund offen (V.33). Eine weitere Antwort Jesu genügt nicht, der Konflikt bleibt bestehen (V.38: Ἐζήτουν οὖν πάλιν αὐτόν πιάσαι). In einem steten Wechsel von Tun (umringen, steinigen, festnehmen) und Reden (Aufforderung, Begründung) werden die ‚Juden‘ als auffordernde, beurteilende und verurteilende Instanz gezeichnet – sozusagen als Richter Jesu.

### 2.3 Ort: Jerusalem, Tempel und die Säulenhalle Salomos

Das Fehlen von Zeit- und Ortsangaben, wie dies die vorgängige Passage prägte (vgl. Joh 10,19–21), ändert sich mit dem Setting in V.22f. Wieder ist Jerusalem Stadt des Geschehens (V.22: ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις). Da Jesus sich bereits vorgängig dort aufgehalten hat, drängt sich die Frage auf, wieso die Stadt (nochmals) erwähnt wird: Will der Autor darauf hinweisen, dass Jesus sich in der Zwischenzeit ausserhalb der Stadt befand?<sup>64</sup> Auf eine solche Möglichkeit verweist das Johannesevangelium nicht.<sup>65</sup> Der Hinweis auf Jerusalem bezieht sich nicht auf Jesus,<sup>66</sup> vielmehr wird das Chanukka-Fest dort lokalisiert, wo es seinen Ursprung hat. Jesus befindet sich im Tempelbereich (V.23: ἐν τῷ ἱερῷ),

<sup>61</sup> V.25.32.34. Er muss sich bekennen, rechtfertigen und verteidigen. Er wird sozusagen verhört.

<sup>62</sup> Zwei Verben aus dem Wortfeld des Sich-Bewegens umschliessen damit drei Antwortreden Jesu. Während zunächst eine ‚zirkuläre‘ Bewegung gegeben ist (Umhergehen), so führt diese am Ende ‚geradlinig‘ aus dem Tempel heraus (Weggehen).

<sup>63</sup> Ihre anfängliche Einstellung gegenüber Jesu ist unklar. Siehe im Anhang zu V.24c.

<sup>64</sup> So ZAHN. 463f.: „Die Ortsangabe würde unbegreiflich, wenn Jesus seit dem 7,14 vergegenwärtigten Moment Jerus[alem] nicht verlassen hätte“. Er argumentiert wie folgt: (1) Eine „summarische Bemerkung“ wäre zu erwarten, wenn Jesus seit Joh 7 in Jerusalem geblieben wäre. (2) Nach dem Konflikt, den Jesus ausgelöst hat, kann er unmöglich zwei Monate lang dort geblieben sein. (3) Nur die räumliche Abwesenheit erklärt, wieso Jesus sogleich wieder an die Hirtenrede anschliessen kann, die er zwei Monate zuvor gehalten hat (mit Hinweis auf eine ähnliche Situation in Joh 7,19–24). (4) Das ‚wieder‘ in Joh 10,40 zeigt an, dass Jesus bereits vor dem Tempelweihfest am Jordan war (vgl. aber Kapitel 3.3.5b). (5) Offen bleibt für Zahn, ob Jesus in Galiläa war, denn dies „lässt sich dem 4. Ev nicht entnehmen“.

<sup>65</sup> Die eloquente Begründung von Zahn kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Erzählung keine Abwesenheit Jesu von Jerusalem kennt. Vgl. WENGST. 389: „Die Argumentation [...] zeugt zwar von historisierendem Scharfsinn, geht aber am literarischen Charakter des Textes vorbei“.

<sup>66</sup> Das Wort ‚Jerusalem‘ fehlt in Joh 7–10,21.



seinem typischen Aufenthaltsort in den ersten Kapiteln des Evangeliums, wenn er nach Jerusalem kommt.<sup>67</sup> Einzigartig ist im Evangelium die genannte Örtlichkeit, die Säulenhalle Salomos (V.23: ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος).<sup>68</sup>

#### 2.4 Zeit: Tempelweihfest im Winter

Nicht nur die Ortsangabe wird konkret, sondern auch die Zeitangabe. Das erwähnte Tempelweihfest (V.22: τὰ ἐγκαίνια) fand im jüdischen Festzyklus ca. drei Monate nach dem Laubhüttenfest statt. Da auf der Erzählebene das zwischenzeitliche Verstreichen von Zeit nicht angezeigt worden ist, erscheint diese Festnennung etwas abrupt. Die Feier selbst fällt in den Beginn der Winterzeit (25. Kislew), so dass die Notiz in V.22 auf das korrekte Zeitfenster verweist (V.22: χειμὼν ἦν).

#### 2.5 Kontextbezüge und Motivaufnahmen

Im folgenden Abschnitt werden die expliziten Kontextbezüge und Motive vorgestellt und diskutiert. Diese sind: (a) Die Bis-wann-Frage respektive das Hingehalten-werden (V.24c), (b) die Frage nach Jesu Christusanpruch, (c) die Forderung nach Offenheit (V.24e), (d) Jesu bisheriges offenbarendes Reden (V.25), (e) sein bisheriges Wirken (V.25.32.37f.), (f) die Erwähnung des Unglaubens (V.25), (g) die Aufnahme des Hirtenmotivs (V.27f.), (h) das Geben des Sohnes und des Vaters (V.28f.), (i) Steine auflesen in Verbindung mit πάλιν (V.31), (j) Gotteslästerung und Idolatrie (V.33.36), (k) das Ergehen des Wortes (V.34f.), (l) Jesu Heiligung und Sendung (V.36), (m) das Gottessohn-Bekenntnis und der Blasphemievorwurf (V.36), (n) der Festnahmeversuch in Verbindung mit πάλιν (V.39).

##### *a. Die Bis-wann-Frage (Joh 10,24)*

Die Bis-wann-Frage (ἕως πότε) signalisiert eine *Grenze*, die der implizite Autor nun zu überschreiten gedenkt. Die philologische Schwierigkeit, wie der Frage-satz zu übersetzen ist und worauf er sich bezieht, wird im Anhang behandelt.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Jesus in Jerusalem (und im Tempel): Joh 2,13.(14); 5,1.(14); 7,10(14; [8,2]; 10,23); 12,12(–).

<sup>68</sup> Zum Tempel / zur Säulenhalle Salomos, siehe Kapitel 5.

<sup>69</sup> Vgl. Kapitel 8,1. BECKER (I. 394) versteht den Satz als Anzeige einer verfahrenen Situation: „Das Gespräch kennt also keinen Erkenntnisfortschritt, sondern lebt von dem Beharren auf jeweiliger positioneller Abgrenzung“. WENGST (391) erkennt darin ein Legitimationsbedürfnis der johanneischen Gemeinde: „Warum lässt Johannes von neuem danach fragen? Die Fortsetzung der Antwort Jesu in V.25 zeigt, dass damit auch die Forderung gestellt war, die Legitimation auszuweisen. Aber auch diese Forderung ist nicht neu. Wenn sie immer wieder erhoben und zu beantworten versucht wird, zeigt das, dass die Gruppe des Evangelisten unter Legitimationsdruck stand“. Nach SCHNELLE (201) offenbart der Vers das Unverständnis der ‚Juden‘: „[D]as Verhalten der Juden [zeigt] ihr fortwährendes Unverständ-

*b. Der zu klärende Christusanspruch (Joh 10,24)*

Die Frage in V.24c führt zur Aufforderung, Jesus solle seinen Christusanspruch offen legen. Obwohl der Χριστός-Titel und damit verbunden Vermutungen zur Person Jesus bereits wiederholt beim Laubhüttenfest erscheinen,<sup>70</sup> wurde die Frage nach Jesu Anspruch von den ‚Juden‘ in Jerusalem nie direkt an ihn herangetragen. Die Leserschaft bringt zwar für die Beantwortung dieser Frage ein Mehrwissen mit,<sup>71</sup> mit dem Konditionalsatz mit εἰ in V.24d zeigt der implizite Autor aber an, dass die Christologie nun vertieft werden soll.<sup>72</sup>

*c. Die Forderung nach Offenheit (παρησία) (Joh 10,24)*

Das Wort παρησία erscheint zum ersten Mal in der Einleitung zum Laubhüttenfest, in der Aufforderung der Brüder Jesu, er solle sich seinem Offenbarungsanspruch stellen (Joh 7,4).<sup>73</sup> Während niemand in Jerusalem offen über Jesus zu sprechen wagt, tritt dieser öffentlich auf und spricht freimütig von sich – und dies wirkt christusoffenbarend (Joh 7,13.26). Die Verwendung dieses Wortes in Joh 7–10 darf als *Programmanzeige* gesehen werden: Nun soll die wahre Identität von Jesus enthüllt werden.<sup>74</sup>

*d. Jesu bisheriges offenbarendes Reden (Joh 10,25)*

In seiner Antwortrede weist Jesus überraschenderweise darauf hin, dass er die Frage nach seinem Christusanspruch (V.24d) bereits geklärt habe (V.25b: εἶπον

---

nis. Schliesslich bezeugen auch die Werke Jesu Messianität, so daß deutlich wird: Allein der Unglaube verhindert das Erkennen der Juden“; CALVIN (42) spricht von einer böswilligen Gesinnung (malitia): „Vielmehr tadelt er ihre böswillige Selbstverstockung, die alle bisherigen Belehrungen durch Gottes Wort und Werke vergeblich gemacht hatte. Wenn sie ihn noch nicht kennen, so ist das ihre eigene Schuld. Meine Lehre, so will Jesus sagen, ist leicht zu verstehen; ihr könnt sie natürlich nicht verstehen, denn ihr widerstrebt Gott im sündlichen Trotz!“ (Übersetzung: DERS. Evangelium. 292f.).

<sup>70</sup> Von insgesamt 19 Nennungen im Evangelium wird das Wort 6-mal im siebten Kapitel gebraucht; vgl. dazu Kapitel 4.3.

<sup>71</sup> Das Unwissen der Fragenden unterscheidet sich grundlegend vom Wissen der Leser. Denn bereits im Prolog wird Jesus als Christus vorgestellt (Joh 1,17; vgl. auch Joh 4,26. 29.42).

<sup>72</sup> Zur Hinführung der Christologie zu diesem Vers, siehe Kapitel 4.3.1.

<sup>73</sup> Zum Motiv der Offenheit gehört auch das Verb offenbaren in Joh 7,4 (φανέρωσον). Im Gegensatz zum Wort ‚Verborgenheit‘ (κρυπτῶ; Joh 7,4.10; vgl. auch 18,20) wird damit das öffentliche und offene Wirken Jesu bezeichnet.

<sup>74</sup> ZIMMERMANN (Christologie. 269.) bezieht das Nomen παρησία in V.24 auf Joh 10,6. Für ihn bildet Offenheit und Bildlichkeit ein „komplementäres Begriffspaar“ (vgl. Joh 16,25.29). Die Offenheitsforderung in V.24 belegt aber nicht, dass die Hirtenrede insgesamt geheimnisvoll und unklar wäre, sondern dass die ‚Juden‘ trotz des klärenden Hirtenwortes (Joh 10,7–18) Jesus immer noch nicht als Christus erkannt haben (vgl. auch Joh 16,25: Es wird auf eine Zeit hingewiesen, in der nicht mehr in bildlicher Sprache, sondern in Offenheit gesprochen wird. Jesus wird in Zukunft aber nicht anders sprechen, sondern seine Rede wird dann verstanden werden. Ähnlich auch Joh 18,19–21: Der Hohepriester fragt nach der Lehre Jesu und erhält zur Antwort, dass bereits alles offengelegt sei. Das Bedürfnis nach Klarheit bei der Gegnerschaft führt im Evangelium nicht zu einer klareren Rede, sondern verlangt ein genaueres Hinhören, vgl. auch Joh 9,27; 18,8).

ὁμῶν). An welche Stelle der implizite Autor dabei denkt, bleibt rätselhaft.<sup>75</sup> Der Widerspruch zwischen Forderung (V.24de) und Antwort (V.25) kann nicht mit dem Hinweis gelöst werden, dass Jesus ja Recht habe, weil er sich bereits so geäußert habe (Joh 4,26)<sup>76</sup> – denn dieser Textstelle liegt eine andere Figurenkonstellation und Region zugrunde. Auch wäre es beschönigend, Jesu Antwort als eine indirekte Bestätigung zu verstehen.<sup>77</sup> Und dem Text wird ebenso wenig gerecht, wenn der Redehinweis nur die Sprache der Werke (V.25de) vorwegnehmen würde,<sup>78</sup> denn nicht nur das Wirken Jesu, sondern auch sein Reden hat in der Perikope seinen festen Platz.<sup>79</sup> Muss der Widerspruch entstehungsgeschichtlich erklärt werden (Redaktion)? Eine solche Lösung spricht gegen den kreativen und eigenständigen Stil der Perikope.<sup>80</sup> Das Dilemma ist nur mit den *impliziten Christushinweisen* zu lösen, die der bisherigen Erzählung inhärent sind.<sup>81</sup>

*e. Jesu bisherige Werke (Joh 10,25.32.37f.)*

Bei Jesu Verweis auf sein bisheriges Wirken in V.25 präsentiert sich die Lage anders als beim Redehinweis. Denn mit der Heilung des Gelähmten in Joh 5<sup>82</sup> und der Blindenheilung in Joh 9 werden zwei Werke in Jerusalem erzählt, welche die Pluralverwendung in V.25 (τὰ ἔργα) rechtfertigen. Trotzdem lässt V.25 nicht primär an diese zwei Werke denken. Zum Konzept von Joh 7–10 gehört es, die Werke Jesu zu thematisieren.<sup>83</sup> Das darin verhandelte Beispielwerk in

<sup>75</sup> Vgl. SCHNACKENBURG II. 384: „Nach einer Stelle, wo sich Jesus direkt als den Messias gegenüber den Juden bezeichnet, darf man nicht suchen“.

<sup>76</sup> Vgl. RINKE. Kerygma. 124: „Jesus hat sich an keiner Stelle vor der großen Öffentlichkeit der ‚Juden‘ als Messias vorgestellt – seine einzige Selbstoffenbarung als Messias erfolgte in Joh 4,26 vor der samaritanischen Frau, weit vor den Streitgesprächen“.

<sup>77</sup> So auch HAENCHEN. 391: „[D]aß sich Jesus nun durch eine ‚indirekte Mitteilung‘ offenbaren könne, scheint nicht dem Denken des Evangelisten zu entsprechen.“

<sup>78</sup> Vgl. RINKE. Kerygma. 124f.: „Das ‚tiefere‘ Verständnis von 10,24 erfolgt in der anschließenden Antwort Jesu: Das offene Zeugnis seiner Messianität besteht in seinen Werken. [...] Solange aber die ‚Juden‘ diese Werke nicht als hinreichende Zeugnisse zu deuten wissen, müßte auch eine offene verbale Selbstvorstellung Jesu als Messias an ihren Ohren unerwidert vorüberziehen [...]. „Die ἔργα explizieren das εἶπον ὁμῶν, welches sich wiederum auf das εἰπὲ ἡμῶν παρησιᾶ zurückbezieht“.

<sup>79</sup> Siehe Kapitel 4.3.

<sup>80</sup> Vgl. LINDARS. 368: „[T]he words have too Johannine a ring to be regarded as derived from a source“.

<sup>81</sup> Vgl. HOSKYNs. Gospel. 387: „Hence though nowhere in the Fourth Gospel does Jesus tell the Jews openly that He is the Christ [...], His whole teaching and action presumed it, declared it, interpreted it, and demanded that they should accept and believe it“; BARRETT. 380: „Seine Lehre hat [...] so beständig seine einzigartige Beziehung zum Vater eingeschärft und illustriert, dass es hier keinen Raum mehr für Zweifel geben sollte – und die Erwählten haben in der Tat keine Zweifel (6,69)“.

<sup>82</sup> In Joh 5,20 wird die Heilung nur indirekt als Werk bezeichnet, im Verweis auf weit grössere Werke (vgl. auch Joh 7,21).

<sup>83</sup> Vgl. Joh 7,3f.7. Dazu passt auch, dass das Werk aus Joh 5 nochmals thematisiert wird (Joh 7,21).

Joh 9 steht unter dem Zeichen des Plurals (Joh 9,3: ἔργα),<sup>84</sup> denn in diesem Kapitel werden zwei Werke vorgestellt. Blindheit führt zum Augenlicht und Nicht-Glauben zum Glauben. Sowohl das heilende (vgl. Joh 9,7) als auch das glaubensstiftende Wirken (vgl. Joh 9,37f.)<sup>85</sup> verweist auf Jesu Gottesnähe. Weder ist eine solche Heilung (vgl. Joh 9,32) noch das Stiften von Glauben (vgl. Joh 6,29) menschenmöglich.

*f. Der Unglaube (Joh 10,25f.).*

Nicht nur das Reden Jesu verhallte bis anhin glaubenslos, sondern auch seine Werke waren nicht fruchtbringend (V.25c: οὐ πιστεύετε; V.26a: ἀλλ' ὑμεῖς οὐ πιστεύετε). Dieser Unglaube wird im Evangelium in einer Vielzahl von Varianten und Schattierungen zur Sprache gebracht: Im Prolog erscheint er im symbolischen Gegenüber von Licht und Finsternis (Joh 1,5), in Joh 2,23–25 wird von einem vermeintlichen Glauben gesprochen, der sich nur an Jesu Zeichen orientiert, und in Joh 8,59 wird der Unglaube narrativ entfaltet – Jesu Gegnerschaft geht mit brachialer Gewalt gegen ihn vor. Glauben respektive Unglaube durchzieht das Evangelium wie ein roter Faden. Der Durativ in V.25 (οὐ πιστεύετε) betont dabei die Grundhaltung eines versperrten Zugangs zur Person Jesu.

*g. Die Aufnahme der Hirtenrede (Joh 10,27f.).*

Die intratextuellen Bezüge zwischen V.27f. und Joh 10,1–18 sind offensichtlich – auch ohne den textkritischen Zusatz (καθὼς εἶπον ὑμῖν).<sup>86</sup> Jesu Reden von seinen Schafen (V.27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμά) führt seine vorgängige Selbstvorstellung als Hirte (Joh 10,11), der Schafe besitzt (Joh 10,16), weiter.<sup>87</sup> Mit dem Motiv des Hörens auf seine Stimme (V.27: τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν), das Kennen (V.27: γινώσκω) sowie das Nachfolgen (V.27: ἀκολουθοῦσίν μοι) greift der implizite Autor auf vorgängig ausgearbeitetes Material zurück<sup>88</sup> und vertieft dieses.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Für einen Bezug von V.25 zu Joh 9,3: FELSCH. Feste. 235; KRIENER. Glauben. 33; vgl. auch THYEN. 498.

<sup>85</sup> Vgl. RINKE. Kerygma. 124: „Mit dem Verweis auf die ἔργα greift E das schon in 7,31 angeklingene Motivfeld der Taten Jesu auf: Was dort mittels des Begriffs σημεῖον im ‚Dogma‘ der Volksmenge ausgesprochen war (‚wird der Messias etwa mehr Zeichen tun als dieser?‘), wird jetzt Jesus selbst in den Mund gelegt: Seine ἔργα legen seine Messianität offen, sie werden in exklusiver Weise als authentische Glaubenszugänge gewürdigt“.

<sup>86</sup> Vgl. Textkritik zu V.26.

<sup>87</sup> Bereits in den beiden vorhergehenden Aufenthalten Jesu in Jerusalem wird das Wort ‚Schaf‘ benutzt: (1) In Joh 2,15 werden die Schlachtschafe aus dem Tempelbereich gejagt (gemäss Hirtenrede entlässt der Christushirte seine Schafe aus der Umzäunung, vgl. Joh 10,4: ἐκβάλλω – das gleiches Wort wie in Joh 2,15); (2) In Joh 5,2 wird der Gelähmte in der Nähe des ‚Schafstors‘ verortet. Durch dieses Tor wurden die Schlachtschafe in den Tempelbereich getrieben (vgl. Zimmermann. Christologie. 366/Anm. 219).

<sup>88</sup> Joh 10,3.(8).16 (ἀκούω); 10,14 (γινώσκω); 10,4.(5) (ἀκολουθεῖω).

<sup>89</sup> Siehe Kapitel 2.2.5.

### *h. Die Gabe des Sohnes und des Vaters (Joh 10,28f.)*

In V.28 offeriert Jesus ‚ewiges Leben‘. Dieses Angebot verweist auf keine bestimmte Stelle innerhalb des Evangeliums, wo dies szenisch umgesetzt würde. Vielmehr gehört es zur Zielsetzung im Evangelium, ein solches Lebensangebot zu vermitteln (vgl. Joh 20,30f.). In ähnlich unbestimmter Weise wird in V.29 von einer Gabe des Vaters an den Sohn gesprochen. Auch hier läuft eine Suche nach dem Wann und Wo innerhalb der Erzählung ins Leere. Wiederum wird nicht an irgendein bestimmtes Ereignis gedacht, sondern es handelt sich um eine Vorstellung, welche dem Evangelium inhärent ist.

### *i. Steineauflesen (Joh 10,31)*

In V.31 wird mit dem Auflesen von Steinen ein aggressives Vorgehen gegen Jesus geschildert (ἐβάστασαν λίθους). Aufgrund der Partikel ‚wieder‘ ist es als Handlung in einer Reihe von ähnlichen Handlungen zu lesen. Der Rückverweis führt zu Joh 8,59, wo eine ähnliche Szene beschrieben wird (ἤρᾱν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν).<sup>90</sup> Das Steinewerfen folgt jeweils auf eine Aussage, in der Jesus in die Nähe Gottes gerückt wird: die Vorzeitigkeit vor Abraham (Joh 8,58) respektive die Einheit mit Gott (V.30).

### *j. Der Vorwurf von Blasphemie und Idolatrie (Joh 10,33)*

Blasphemie (περὶ βλασφημίας) respektive Idolatrie (ποιεῖς σεαυτὸν θεόν) werden als Gründe genannt (V.33), wieso die ‚Juden‘ Jesus steinigen wollen (V.31). Diese beziehen sich auf die Aussage in V.30, in der sich Jesus zusammen mit dem Vater als Einheit sieht. Auch wenn die Anklage aus dem Erzählverlauf der Perikope verständlich ist und kein expliziter Rückverweis existiert, stellt sich die Frage, wie die Beziehung dieser Textstelle zur ähnlichen Anklage in Joh 5,18 (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) aussieht.

### *Exkurs: Joh 5 und Joh 10,22–39*

In der Forschung wurde wiederholt eine Nähe zwischen Joh 5 und 10,22–39 vermutet: Joh 10,22–39 schlage einen „Bogen zurück“<sup>91</sup> zu diesem Kapitel. Gemäss Felsch werden beim Tempelweihfest unterschiedliche Motive aufgenommen: (a) Die Auseinandersetzung findet „ebenfalls im Jerusalemer Tempel während eines Festes“ statt.<sup>92</sup> (b) In Joh 5,18 wird „die Tötungsabsicht der Gegner Jesu zum ersten Mal ausdrücklich formuliert“<sup>93</sup> (V.33). (c) Beim Zeug-

<sup>90</sup> So auch PANCARO. Law. 63.

<sup>91</sup> FELSCH. Feste. 233.

<sup>92</sup> FELSCH. Feste. 233. Diese Anmerkung passt aber zu jedem Fest im Evangelium.

<sup>93</sup> FELSCH. Feste. 233. Und dem „entspricht der Vorwurf der ‚Juden‘ in 10,33“ (234). In beiden Versen bleibt die Wortkombination von θεός, Reflexivpronomen und Verb (ποιέω). Ergänzt wird die Anklage in V.33 nun durch den Vorwurf der Blasphemie. Auch in Joh 19,7 ist eine ähnliche Anklage zu finden, diesmal aber mit dem Gottessohn-Titel (υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν). Die Veränderung von θεός (Joh 10) zu υἱός θεοῦ (Joh 19) stellt keine beliebige Variation dar, sondern hängt mit dem Erzähl-

nis der ἔργα in Joh 5,36 „besteht eine Parallelität“<sup>94</sup> zu V.25. Joh 5,20 korreliert mit V.32.<sup>95</sup> (d) Die V.27–30 versteht sie als „Aufnahme der Metaphorik von Joh 5,24–29“,<sup>96</sup> denn in beiden Stellen sieht sie das Motiv gegeben, dass „Jesus es vermag, wie Gott selbst ewiges Leben zu geben“,<sup>97</sup> und dass „diese Mitteilung des Lebens durch Jesus im rechten Hören seiner Stimme geschieht“.<sup>98</sup> (e) Weiter werde dieses Hören in beiden Kapiteln letztlich auf „die Beziehung Jesu zur Tora Israels hin entfaltet“.<sup>99</sup> (d) Von anderen Forschern wird zudem das Motiv der Säulenhalle<sup>100</sup> oder dasjenige der Zeugenschaft<sup>101</sup> genannt. Auch wenn Ähnlichkeiten zwischen Joh 5 und 10 bestehen, so sind die Motive (Tempel, Konflikt, Werke, Lebensvermittlung, Hören, Schrift) keine Exklusivität dieser beiden Textpassagen. Auch werden Themen und Motive im fünften Kapitel angegangen, die in Joh 10,22–39 fehlen<sup>102</sup> und umgekehrt. Eine Nähe beider Stellen passt allerdings zur beabsichtigten Vertiefung von Kapitel 5 in Joh 7–10.<sup>103</sup>

---

verlauf beim Tempelweihfest zusammen. Während die Anklage aus Joh 5 in V.33 aufgenommen und erweitert wird, bekennt sich Jesus in V.36 als Gottessohn. Diese Antwort fließt in Joh 19,7 ein.

<sup>94</sup> FELSCH. Feste. 234.

<sup>95</sup> Vgl. FELSCH. Feste. 235. Sie bezieht die Ankündigung in Joh 5,20, dass Jesus noch grössere Werke wirken wird, auf V.32, dass Jesus bereits viele gute Werke gezeigt hat: „Zumindest ein Teil der in Joh 5 angekündigten Offenbarung der ‚größeren Werke‘ des Vaters im und durch den Sohn ist in Joh 10 also bereits geschehen“.

<sup>96</sup> FELSCH. Feste. 236.

<sup>97</sup> FELSCH. Feste. 237. Im Gegensatz zu V.28 ist in Joh 5,25 aber nicht die Rede, dass Jesus dieses Leben gibt.

<sup>98</sup> FELSCH. Feste. 237. Die Hirtenrede (Joh 10) ist prägender für das Tempelweihfest als Joh 5.

<sup>99</sup> FELSCH. Feste. 238. Die Motive des Hörens und der Schrift folgen in Joh 10,22–39 aber nicht unmittelbar aufeinander. Sie hält fest, dass stets „der Logos Jesus – in Entsprechung zur Tora – als das Wort Gottes in Person dargestellt [wird], das Leben in sich selber hat und aus sich selber gibt – und zwar denen, die es glaubend und bewahrend aufnehmen“ (243). Unterschiede sind in beiden Stellen offensichtlich: In Joh 5,39 wird vom Erforschen der Schrift durch die ‚Juden‘ und ihrem Suchen nach Leben berichtet, in V.25 wird die Unauflösbarkeit der Schrift postuliert.

<sup>100</sup> Nach STIBBE (117) beginnt in Joh 5 der Konflikt, der beim Tempelweihfest entschieden wird. Er weist darauf hin, dass sowohl in Joh 5,2 als auch in V.23 von Säulenhallen berichtet wird.

<sup>101</sup> WAHLDE (Witnesses. 386) untersucht die vier Zeugen in Joh 5 (Johannes der Täufer, Jesu Werke, der Vater, die Schrift). Für Joh 10,22–39 sieht er den Schwerpunkt bei den Werken (397). Aber auch das Motiv der Vaterschaft Gottes, des Schriftanspruchs sowie der Zeugenschaft Johannes des Täufers (Joh 10,40–42) sind dort gegeben.

<sup>102</sup> Z.B. Tod und Auferweckung (Joh 5,21.25.28), Gericht (Joh 5,22.24.27.30), Ehre (Joh 5,23.41.44), die Stunde (Joh 5,25.28), Johannes der Täufer (Joh 5,33.35.36), Mose (Joh 5,45–47).

<sup>103</sup> Vgl. insbesondere Joh 7,15–24. Unterschiedliche Bezüge zum fünften Kapitel sind zu finden: das eine Werk (Joh 5; 7,21), gesund (das Wort ὑγιής wird nur in Joh 5,6.9.11.14.15; 7,23 benutzt), Sabbatproblematik (5,16.18; 7,22.23), Tötungsmotiv (5,18; 7,19), Schrift (das Wort γράμματα ist nur in Joh 5,47; 7,15 gegeben), Empfang von Ehre (5,41–44; 7,18), Mose (5,45–47; 7,22.23). Vgl. auch THEOBALD. 517. Zudem wird in Joh 9 von einer zweiten Heilung an einem Sabbat berichtet (vgl. Joh 5,20) und die Konstellation von Hören und Leben ist ein Thema bei der Hirtenrede (vgl. Joh 5,25).

*k. Das Ergehen des Wortes (Joh 10,34f.)*

Gemäss V.35 erging einst an eine unbestimmte Personengruppe („jene“) Gottes Wort. Dieser Hinweis bezieht sich nicht auf eine Szene innerhalb des Evangeliums. Damit wird das zuvor genannte Psalmzitat (Ps 82,6) ausgelegt.<sup>104</sup>

*l. Jesu Heiligung und Sendung (Joh 10,36)*

Im Evangelium gibt es ein Wortfeld ‚Heiligung‘ (vgl. Joh 6,69; 17,19),<sup>105</sup> das von Jesu Nähe zu Gott spricht,<sup>106</sup> und ein prominenteres der ‚Sendung‘ (Joh 3,17; 3,34; 5,36 etc.),<sup>107</sup> welches der Gesandtenmetaphorik zuzuordnen ist.<sup>108</sup> Für den Zeitpunkt dieser Heiligung respektive Sendung (V.36: ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν) interessiert sich das Evangelium nicht.<sup>109</sup> Jesu Verbundenheit mit Gott und sein Auftrag wird damit bezeichnet.

*m. Gottessohnbekenntnis und Blasphemievorwurf (Joh 10,36)*

In V.36 weist Jesus darauf hin, dass er sich bereits als ‚Gottessohn‘ bekannt habe (υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι). Verweist diese Aussage auf Joh 5,25<sup>110</sup> oder auf Joh 5,17?<sup>111</sup> Jesus hat zwar wiederholt von Gott als Vater und sich als Sohn gesprochen,<sup>112</sup> aber nie in einem solch klaren Bekenntnis.<sup>113</sup> Das im näheren

<sup>104</sup> Weiterführend, siehe Kapitel 4.5.

<sup>105</sup> Neben Jesus sind auch die Jünger ‚Geheiligte‘ (Joh 17,17.19).

<sup>106</sup> Vgl. folgende Positionen: BARRETT. 384 (Aussonderung): „ἀγιάζειν wird in seinem normalen biblischen Sinn gebraucht – ‚jemanden aussondern für Gott‘ –, es ist ein besonders geeignetes Wort, um Jesus zu beschreiben, der berufen wurde, auf Erden des Vaters höchstes Ziel als sein Bote zu erfüllen. [...] Hier ist an die ganze Sendung Jesu [...] gedacht“; SCHNACKENBURG II. 390f. (Ausrüstung): „Das ἀγιάζειν [...] muß mit seiner Ausrüstung für seine irdische Aufgabe zusammenhängen [...]. Das ist aber [...] auch als Ausrüstung mit dem heiligen Geist zu verstehen (vgl. 3, 33f). [...] Jesus ist der autoritative, geisterfüllte Sprecher der Worte Gottes“. WENGST. 396f. (Präsenz): „In dem, was Jesus sagt und tut, redet und handelt, begegnet Gott selbst [...]. Es geht nicht um die Vergötzung eines Menschen, sondern um die Präsenz Gottes in Jesus“. THYEN. 504 (Auftrag und Person): „‘Geheiligt‘ heißt, daß er [...] das Werk vollenden wird, das der Vater ihm aufgetragen hat; daß er die Wahrheit ist und Wahres sagt; daß er sündlos ist und ihn darum niemand einer Sünde überfahren kann (8,46). Nicht erst nachträglich [...], sondern er ist dieses fleischgewordene Wort in Person, das ‚bei Gott‘ war, noch ehe die Welt geschaffen wurde“.

<sup>107</sup> Neben dem Wort ἀποστέλλω verwendet der implizite Autor auch das Wort πέμπω, vgl. BARRETT. 545.

<sup>108</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 183–193: Die Sendungsmetapher vermag „einerseits die Legitimität und Abhängigkeit des Gesandten zum Ausdruck zu bringen, andererseits vertritt und repräsentiert der Gesandte – im Sinne des antiken Botenrechts – ganz die Interessen des Sendenden“ (193).

<sup>109</sup> Dahingegen ZAHN. 470: Es ergibt „sich aus schier zahllosen Stellen des 4. Ev., daß Jesus seine Sendung in die Welt, die allerdings mit seiner Erzeugung und Geburt als Mensch zeitlich zusammenfällt, als Übergang aus einer anderen, höheren Welt in die irdische Welt betrachtet“.

<sup>110</sup> Im Bekenntnis in Joh 5,25 wird der Titel anders als in V.36 geschrieben (mit Artikel vor υἱός).

<sup>111</sup> So THEOBALD. 702.

<sup>112</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 352: „Der ‚Sohn-Gottes‘-Titel wird eingebunden in eine ganze Reihe von Aussagen, in denen sich Jesus implizit in der Rolle des ‚Sohnes‘ darstellt, indem er von seinem Vater spricht“. In Hinblick auf Joh 10 schreibt er: „Dabei betont er vor allem das Vertrauensverhältnis zwischen Vater und Kind, sei es das wechselseitige Kennen zwischen beiden (V. 15ab), die Liebe des Vaters zu ihm (V. 17a), oder den Empfang des Gebots durch seinen Vater (V.18e). Auch

Kontext zu findende Verb βλασφημεῖς,<sup>114</sup> ein Hapax Legomenon, zeigt den Weg zum Verständnis dieser Aussage. Das Verb bezieht sich auf sein Pendant in V.33 (βλασφημίας). Da der Vorwurf von Blasphemie die Steinigungsabsicht begründet, und dieser sich auf V.30 bezieht, führt dies zu folgendem Verständnis: Die proklamierte Einheit zwischen Jesus und seinem Vater in V.30 wird von der Gegnerschaft als blasphemische Äußerung verstanden, für Jesus aber stellt sie ein Gottessohn-Bekenntnis dar.<sup>115</sup>

*n. Festnahmeversuch (Joh 10,39)*

In V.39 verweist die Partikel ‚wieder‘ (πάλιν) auf ähnliche Festnahmeversuche im Evangelium (Joh 7,30.32.44 sowie 8,20). Bei all diesen Stellen ist ein Christusbekenntnis der Grund des Vorgehens: Der erste Festnahmeversuch folgt auf die Christuserörterungen der Bewohner von Jerusalem (Joh 7,25–29), der zweite auf die Christuserahnung im Volk (Joh 7,31), der dritte nach einer Spaltung, in der Jesus als Christus vermutet wird (Joh 7,40–43), der vierte nach dem christusoffenbarenden Lichtwort (Joh 8,12–20)<sup>116</sup> und der fünfte nach Joh 10,22–39, worin Jesus seinen christologische Anspruch offenlegen soll (V.24). Immer klarer offenbart der implizite Autor Jesus als Christus. Falls das Laubhüttenfest in Joh 8,20 endet, würden sich beide Fest darin gleichen, dass sie mit einem Hinweis auf einen Festnahmeversuch abschliessen.

---

Jesu Handeln und Beziehung zu den Seinen findet in dieser Beziehung zum Vater seine Grundlage: Jesus wirkt die Werke, die er tut, ‚im Namen seines Vaters‘ (V. 25c) bzw. ‚aus dem Vater‘ (V. 32b); der Vater hat ihm ‚die Schafe übergeben‘ (V.29), ‚niemand kann sie aus seiner Hand reißen‘ (V. 28), weil sie durch die ‚Hand des Vaters‘ geschützt bleiben (V.29). Jesus Handeln steht im Auftrag des Vaters, er hat ihn ‚in die Welt gesandt‘ (V. 36a)“.

<sup>113</sup> Vgl. THEOBALD. 702: „Ein förmliches Bekenntnis dazu hat er [= Jesus] aber bislang nicht abgelegt, auch wenn er bereits mehrfach von Gott als seinem ‚Vater‘ und von sich selbst als dem ‚Sohn‘ gesprochen hat (vgl. 3,16–18; 5,17f.19–23.25f. etc.)“.

<sup>114</sup> Vgl. OBERMANN. Erfüllung. 172/Anm. 27: Mit dem Vorwurf von Blasphemie wird ein unrechtmässiges Antasten von Gottes Macht und seiner Hoheit kritisiert.

<sup>115</sup> Vgl. RINKE. Kerygma. 147: „Das υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι befremdet, insofern dieses Wort ausdrücklich als Zitat (ὅτι recitativum) gekennzeichnet ist. Daß es sich bestenfalls um ein assoziatives Zitat handelt, zeigt das voranstehende ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς (V 36), das auf V 33 zurückverweist (περὶ βλασφημίας). Allerdings wird in V 33 der Blasphemievorwurf nicht auf einen Sohn-Gottes-Anspruch zurückgeführt, sondern auf die Einheitsaussage V 30 [...]. Der Sohn-Gottes-Titel ist bestenfalls implizit ausgesprochen, insofern Jesus in VV 25.30 von Gott als seinem Vater spricht“; Barrett. 384: „Jesus hatte diese Worte nicht gebraucht, aber Verse wie V. 30 haben implizit diese Bedeutung“; HAENCHEN. 392: „Hier wird also vorausgesetzt, daß Jesus diese Aussage getan hat; das muß also in den Augen des Verfassers der Sinn von V.30 gewesen sein“.

<sup>116</sup> Hintergründig ist das Christusmotiv auch im Lichtwort in Joh 8,12 zu finden, siehe Kapitel 4.3.1.



## Fazit

Joh 10,22–39 ist eng mit Joh 7–10 verbunden, denn alle Kontextbezüge weisen auf diese Kapitelfolge.<sup>117</sup> Gleichzeitig zeigt die Einleitung der Perikope (V.22f.) mit ihrer gewählten Prominenz einen szenischen Neuansatz an (Tempelweihfest, Winter, Tempel, Säulenhalle Salomos). Das Verhältnis von Kontextbezug und Neuansatz ist noch zu klären.

## 3. Joh 10,40–42 (Jordan)

Der nachfolgende Text berichtet von einem Aufenthalt Jesu am Jordan.

**(40) Und er ging wieder an die andere Seite des Jordans, an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte, und blieb dort. (41) Und viele kamen zu ihm und sprachen: Johannes hat zwar keine Zeichen vollbracht, alles aber, was Johannes über diesen gesagt hat, ist wahr. (42) Und viele kamen dort zum Glauben an ihn.**

## 3.1 Thema: Zeichen, wahres Reden und Glauben

Im Gegensatz zum erfolglosen Glaubensaufruf in V.38 berichtet diese Passage von Christuszuwendungen (V.42). Der dabei verwendete Aorist (ἐπίστευσαν) zeichnet das Bild von Menschen, denen sich der Glauben an Jesus neu erschliesst.<sup>118</sup> Ihr Vertrauen basiert auf einem Vergleich von Jesus mit Johannes dem Täufer (V.41). In Abgrenzung zu dieser grossen Persönlichkeit wird Jesu Wirken als zeichenhaft verstanden und dessen Verkündigung als offenbarend gedeutet. Worte und Zeichen führen zum Glauben. Mit den drei Motiven Glau-

<sup>117</sup> Die Ereignisse geschehen weiterhin in Jerusalem; das geforderte Offenlegen von Jesu Christusanspruch (V.24) erfüllt die implizite Forderung in Joh 7,4; V.25 nimmt die Werk der Heilung und Glaubensentstehung aus Joh 9 auf; V.27f. zeigt Bezüge zur Hirtenrede in Joh 10,1–18 und die Konflikte in V.31 und V.39 nehmen Konfliktmaterial aus dieser Kapitelfolge auf. Die Kontextbezüge können in vier Kategorien aufgeteilt werden: (1) Die Frage nach Jesus als Christus: (a) die Bis-wann-Frage, (b) der Christusanspruch an und für sich, (c) die Forderung nach Offenheit, (d) der Verweis auf Jesu bisheriges offenbarendes Reden, (e) der Hinweis auf sein glaubensstiftendes Wirken, (f) das Konstatieren von Unglauben, (g) die Aufnahme von Elementen aus der Hirtenrede. (2) Die Konfliktelemente: (i) der wiederholte Steinigungsversuch, (n) die Festnahmeabsicht. (3) Verweise, die dem Evangelium übergeordnet sind: (h) Der Vater hat dem Sohn Grösstes gegeben, (l) der Sohn ist der Geheilte und Gesandte des Vaters. (4) Perikopeninterne Bezüge: (j) der Vorwurf von Blasphemie, (k) die Interpretation von Ps 82,6, (m) die Gottessohn-Aussage.

<sup>118</sup> Kritisch KEENER I. 831: „That many believed in Jesus in Perea (10:42) is a positive note, but previous texts supply an ominous warning that such faith must be proved through perseverance (2:23–25; 8:30–31)“; HAENCHEN. 392: „In den Augen des Evangelisten dürfte das freilich kein wahrer Glaube sein“; THEOBALD. 706: Der Grund des Glaubens „kann laut V.41c nur sein Zeichen-Wirken sein, was aber für einen wirklichen Glauben nach Ansicht des Evangelisten nicht ausreicht“.

ben, Zeichen (Werke)<sup>119</sup> und Reden führt der implizite Autor diejenigen weiter, die bereits in Joh 10,19–21 und Joh 10,22–39 behandelt wurden.<sup>120</sup>

### 3.2 Personen: Jesus, die ‚Vielen‘ und Johannes der Täufer

Zu Beginn der Perikope verlässt Jesus fluchtartig Jerusalem (V.40: ἀπῆλθεν) um am Jordan zu bleiben (V.40: ἔμεινεν). In V.41 wechselt die Perspektive und er wird zum Bezugspunkt: Zu ihm (V.41: πρὸς αὐτόν) kommen viele Menschen (V.41f.: πολλοί)<sup>121</sup> und diese glauben an ihn (V.42: εἰς αὐτόν).<sup>122</sup> Solche Erzählungen von Glaubensentstehung sind im ersten Teil des Evangeliums (Joh 1–12) wiederholt zu finden.<sup>123</sup> Zu den explizit genannten Personen ist auch Johannes der Täufer (V.41: Ἰωάννης) zu zählen, dessen Name zum letzten Mal im Evangelium erwähnt wird. Er tritt aber nicht etwa als Akteur in Erscheinung, sondern als Erinnerter.<sup>124</sup> Im Laufe der Erzählung verringert sich seine anfängliche Prominenz im Text (vgl. Joh 3,30).<sup>125</sup> Sie läuft von einer ursprünglich breit vorgetragenen Schilderung seiner aktiven Wirk- und Zeugniszeit, über die Relativierung seiner Bedeutung als Zeuge (vgl. Joh 5,34)<sup>126</sup> zu dieser abschließenden und summierenden Reflexion.<sup>127</sup>

<sup>119</sup> Die Worte ‚Werke‘ und ‚Zeichen‘ sind im Johannesevangelium inhaltlich nahe (vgl. Joh 9,16 mit Joh 9,3). Vgl. RENGSTORF. Art. σημεῖον. 246–249; WENGST. 399; überzeugt LINDARS. 378: „The works *are* Signs”.

<sup>120</sup> Vgl. Kapitel 2.1.3.

<sup>121</sup> BECKER (I. 340) spricht von Bewohnern Peräas. BROWN (I. 413) denkt an „followers of John the Baptist, who came from their homes, when they heard Jesus had returned to the area where John the Baptist had been active”. Vorsichtig bekennt er sich zur Idee einer „colony of John the Baptist’s disciples [...] like the Qumran community“. BARRETT (386) fragt sich, ob „das Werk des Taufens auch in der Abwesenheit des Johannes weiter“ ging. Und für KEENER (I. 830) will der implizite Autor einfach unterschiedliche jüdische Gruppierungen zeichnen: ablehnende (V.39) und befürwortende (V.40–42).

<sup>122</sup> THEOBALD (706) weist darauf hin, dass bereits in der ersten Erzählung über den Täufer dieser Ort als Glaubensort gezeichnet wird (Joh 1).

<sup>123</sup> BULTMANN (300) spricht von „schematisch“. Zum Glauben kommen Menschen durch das Sehen von Zeichen (Joh 2,23; 11,45) und durch Worte (Joh 4,39.41; 8,30) respektive ohne spezifische Begründung (Joh 7,31; 12,11.42).

<sup>124</sup> Vgl. THYEN. 506; DERS. Johannes 10. 124 (zu Joh 10,40–42): „Wenn dabei im Vergangenheitstempus gesagt wird, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθὴ ἦν, so wird damit sein Tod in Erinnerung gerufen und dem unerschrockenen Bekenner (1,19ff.) nahe am Ort seines Martyriums gleichsam ein Epitaph errichtet“. Vorsichtiger THEOBALD. 705: „[D]er Täufer ist gefangengesetzt (3,24) – vielleicht schon ermordet“.

<sup>125</sup> So auch BROWN (I. 415), in Aufnahme von Glasson: „The Johannine passages dealing with John the Baptist grow progressively shorter“.

<sup>126</sup> Vgl. THEOBALD. 410 (zu Joh 5,34): „Trotz der inneren Begrenztheit des Täuferzeugnisses zieht es Jesus aber heran, und zwar, ‚damit ihr gerettet werdet““.

<sup>127</sup> Johannes der Täufer wird bereits im Prolog (Joh 1,6.15) erwähnt, danach in der eröffnenden Erzählung (Joh 1,19.26.28.32.35.[40]) und in Joh 3,23ff. (Joh 3,23.24.26.27; vgl. auch Joh 4.1). Die in Joh 3,24 erwähnte Gefangenschaft ist als Hinweis auf sein bekanntes Schicksal zu verstehen und zeigt das Ende seiner Wirkfähigkeit im Evangelium an. Im Folgenden wird er zwar noch namentlich genannt,

## 3.3 Ort: Reise und Jordan

Nachdem Jesus den haschenden Händen seiner Gegnerschaft entwischt ist (V.39: ἐξῆλθεν), verlässt er den Tempel und Jerusalem als Ort des Geschehens (V.40: ἀπῆλθεν). Der Leser folgt ihm Richtung Osten auf die andere Seite des Jordan (V.40: πέραν τοῦ Ἰορδάνου),<sup>128</sup> dem einstigen Wirkort von Johannes dem Täufer. Ein solcher Aufenthalt findet sich auch in der synoptischen Tradition<sup>129</sup> und vermag den Grund anzugeben, wieso Jesus in dieser Gegend Zuflucht sucht: Sie gehört zu einem anderen Herrschaftsbereich.<sup>130</sup> In Distanz zur Stadt Jerusalem, welche im vorgängigen Text als Ort von Spaltung, Disput und Konflikt erscheint, wird hier ein Ort des Glaubens aufgerichtet.

## 3.4 Zeit: Stillstand

Eine konkrete Zeitangabe fehlt in der Passage. Ist dies als ein impliziter Hinweis zu verstehen, dass im Hintergrund weiterhin das Tempelweihfest bestimmend ist, wie dies in der Forschung manchmal vertreten wird?<sup>131</sup> Mit dem Verlassen von Jerusalem rückt das jüdische Fest in den Hintergrund. Die einzige Zeitangabe ist das unbestimmte Verbleiben (V.40: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ)<sup>132</sup> Jesu am Jordan. Die Gegend am Jordan wird zum zeitlichen Ruhepol – ausserhalb von Hektik und Konflikt. Erst dort entsteht Glauben.

---

aber nicht mehr als agierende Person: In Joh 5,33–36 sowie Joh 10,40 wird an seine Zeugentätigkeit erinnert.

<sup>128</sup> Der Satzteil πέραν τοῦ Ἰορδάνου wurde von Byron symbolisch gelesen, als „Jesus as the new Joshua crossing into the land in a new stage of salvation history“ (vgl. EARL. Bethany. 281). Earl interpretiert weiter: „[O]ne must cross the Jordan in the ‚wrong‘ direction to find life with God“ (294); und: „And this, it seems, is the crucial point. The *different place* is ‘across the Jordan’, *outside* the land, *outside* the place where God was traditionally encountered. While for John ‘the Jews’ reject Jesus the ‘true temple’ as the locus of God’s presence, so for John to follow Jesus one rejects the Jerusalem temple and the land of Israel and its symbolic connotations, the sites traditionally associated with God’s presence. Such rejection is symbolized by crossing the Jordan ‘in the wrong direction’ to the symbolic location of Bethany = Bashan“ (291).

<sup>129</sup> HOSKYNS (394) verweist auf Mk 10,1; Mt 19,1. LINDARS (377) auch auf die Unterschiede: „The situation is not really the same; in Mark Jesus is travelling from Galilee by way of Peraea on his way to Jerusalem“.

<sup>130</sup> Vgl. KEENER I. 831: „This was a region controlled by Herod Antipas“ (und in Hinblick auf einen zu erwartenden Konflikt: „Antipas apparently interfered with John only when he became a political threat“). So auch LINDARS. 377: „[T]his would reduce the risk of arrest“; SCHNELLE. 206: „um weitere Auseinandersetzungen zu vermeiden“.

<sup>131</sup> Siehe Kapitel 3.5.

<sup>132</sup> Alle Handschriften haben einen Aorist (= Betonung des momentanen Aspekts, Endpunkt), abgesehen von B: Imperfektform ἔμεινεν (= eine längere Zeit dort bleiben).

## 3.5 Kontextbezüge und Motivaufnahmen

Folgenden Verweisen ist nachzugehen: (a) Der Anschluss mit καί, (b) das πάλιν in Verbindung mit einer Ortsangabe, (b) das πρῶτον in Verbindung mit Johannes dem Täufer, (c) der Hinweis auf die Zeichen von Jesus respektive den Nicht-Zeichen des Täufers, (d) die ‚wahren‘ Aussagen von Johannes über Jesus.

*a. Der Anschluss mit καί (Joh 10,40)*

Ein Anschluss mit καί kann sowohl eine Szene weiter führen, als auch einen erzählerischen Neuansatz anzeigen.<sup>133</sup> Für die unmittelbare Nähe der beiden Passagen spricht, dass der Protagonist im zweiten Textstück nicht namentlich genannt wird – die Erzählung wird unmittelbar weiter geführt.<sup>134</sup> Aufgrund des örtlichen Wechsels zeigt καί aber auch einen Neuansatz an. In Kontrast und Distanz zu Jerusalem wird der Zusammenhang von Wort, Werk und Glauben neu thematisiert.

*b. Das πάλιν in Verbindung mit Jordan (Joh 10,40)*

Die Partikel ‚wieder‘ (V.40: πάλιν)<sup>135</sup> in Verbindung mit dem Jordan verweist auf eine frühere Erzählung, die hier zu lokalisieren ist. Diese ist in Joh 1,19ff. zu finden (vgl. Joh 1,28),<sup>136</sup> derjenigen Stelle, in der der implizite Autor Jesus in die Erzählung des Evangeliums eintreten lässt (Joh 1,29). Jesus kehrt also dort hin zurück, wo er bereits früher von Johannes dem Täufer als besondere Gestalt ausgewiesen worden ist.<sup>137</sup>

<sup>133</sup> Die Forschungspositionen sind unterschiedlich. HOSKYNs. 394: „The episode concludes, not with the record of a flight of Jesus from His enemies in Jerusalem [...], not even with a retirement to Peraea [...], but with an emphatic re-statement of the relation between the ministry of John and the ministry of Jesus“. THYEN (505) behandelt hingegen die Passage „wegen des gewichtigen Ortswechsels als eine Szene eigenen Rechtes“. Die Konjunktion καί kann jedenfalls „in lockerer Verknüpfung zu Neuem überleiten“ (BAUER–ALAND. Wörterbuch. 797).

<sup>134</sup> THYEN (505) weist darauf hin, „daß Jesus [...] in dem Verbum ἀπῆλθεν nur als ‚er‘ und danach in dem Demonstrativum als ‚dieser‘ erscheint“.

<sup>135</sup> Das πάλιν fehlt in  $\mathfrak{P}^{66} \Gamma$  sy<sup>s,p</sup> ac<sup>2</sup>. Wurde die Partikel gestrichen, weil Jesus bis anhin noch nie von Jerusalem an den Jordan ging (V.40: ἀπῆλθεν)?

<sup>136</sup> So z.B. auch THYEN. Johannes 10. 143: Der Vers „nimmt so deutlich 1,28 wieder auf“.

<sup>137</sup> Der Text bezieht sich auf den Anfang des Evangeliums. Vgl. EARL. Bethany. 290: „The reference here forms an *inclusion* with 1.28, thus marking the conclusion of a major stage of Jesus' public ministry“; THYEN. 505: „schließt sich damit absichtsvoll ein erster Kreis“. Vgl. auch THEOBALD. 705: „Jesus besucht den Ort, an dem ihn der Täufer aller Welt kundgetan hat“.

c. *Das πρῶτον in Verbindung mit Johannes dem Täufer (Joh 10,40)*

Während der Täufer zunächst (V.40: πρῶτον)<sup>138</sup> in Bethanien<sup>139</sup>, jenseits des Jordan, taufte (Joh 1,28), verschiebt sich seine Wirkfähigkeit gemäss Johannes-evangelium später nach Änon, nahe bei Salim, im jüdischen Land (Joh 3,23.[22]).<sup>140</sup> Jesus befindet sich wieder bei seinem ersten Wirkort Bethanien.<sup>141</sup>

d. *Die Zeichen (Joh 10,41)*

Das Negieren eines zeichenhaften Wirkens des Täufers will Jesu Vollmacht betonen. Soll damit indirekt gesagt werden, dass Jesus „mit seinen Wundern besser da[steht]“?<sup>142</sup> Geht es um reine Polemik gegen die Täufergestalt respektive seine Nachfolger?<sup>143</sup> Ist die Anmerkung als „unmotivierter Einblendung“<sup>144</sup> zu verstehen? Bammel sieht hinter der Aussage die jüdische Vorstellung, dass ein Gottesmann durch Zeichen bestätigt werden müsse (vgl. Joh 4,48).<sup>145</sup> Wenn dem Täufer nun aber nichts Wunderhaftes nachgesagt werden kann,<sup>146</sup> schmälert dies nicht seine Glaubwürdigkeit als Zeuge auf Christus hin?<sup>147</sup> Mit dem

<sup>138</sup> Ein τὸ πρῶτον haben  $\mathfrak{P}^{45}$   $\aleph$   $\Delta$   $\Theta$   $f^{13}$  (= einst). Vorsichtig für diese Lesart BARRETT (385). Die Änderung betont den einstigen Wirkort von Johannes dem Täufer und damit die Vergangenheit seines Wirkens. Bei 33 1241 fehlt ein zusätzliches Wort.

<sup>139</sup> Zur Diskussion, wo diese Ortschaft liegt, siehe THEOBALD. 282f.; EARL. Bethany. 279–294: In der Forschung wird einerseits von Irrtum und Textkorruption gesprochen, andererseits auf bekannte Orte wie Batanaea oder Bashan verwiesen (siehe auch Textkritik: Βηθανία in  $P^{66}$   $P^{75}$   $\aleph^*$  A B C; Βηθαβαρ in  $\aleph^2$  892<sup>v1</sup>; Βηθαβαβ in C<sup>2</sup> K T).

<sup>140</sup> Der Ausdruck Ainon nahe bei Salon wird auch. symbolisch gedeutet, als „Quelle, nahe beim Heil“ (vgl. THEOBALD. 282). Zur Diskussion, wo diese Ortschaft liegt, siehe 282f.

<sup>141</sup> Der Ortsnamen wird nicht namentlich genannt. THEOBALD (706) vermutet den Grund darin, da der gleiche Namen hier und in 11,18 (ein anderes Bethanien) den Leser verwirrt hätte.

<sup>142</sup> BECKER I. 340. Soll durch diese Negativfolie der Täufer als Vorläufer von Jesus charakterisiert werden? Vgl. SCHNELLE. 206: „Der Täufer fungiert auch hier als Vorläufer, dessen Auftreten lediglich Zeugnischarakter hat“.

<sup>143</sup> Vgl. THEOBALD (706f.) spricht von „Polemik gegen die Täuferjünger“. Diese hätten „ihrem messianisch verstandenen Meister (zu Recht oder Unrecht) ein Wunderwirken nachgesagt“; BULTMANN. 300/Anm. 4: „[D]er Täufer galt seinen Anhängern auch als Wundertäter“.

<sup>144</sup> So THEOBALD. 707.

<sup>145</sup> BAMMEL. Miracle. 188–193.

<sup>146</sup> BAMMEL (Miracle. 183–188) geht der Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit dieser Aussage nach (183). Abschliessend hält er fest (187): „Probably, the statement of John 10.41 is in agreement with the facts“. Klar BECKER I. 340: „Der Täufer war kein Wundertäter, was mit allen Traditionen vom Täufer übereinstimmt“. Trotz Verweis auf Mk 6,14 auch BROWN (I. 413): „The Synoptics do not attribute miracles to John the Baptist, although Herod is said to have thought that Jesus who was working miracles was John the Baptist come back to life [...]. The implication there is probably not that miracles were associated with John the Baptist, but that one who had come back to life would have marvelous powers“. Für eine Wundertätigkeit des Täufers, BULTMANN. 300/Anm. 4.

<sup>147</sup> Vgl. BAMMEL. Miracle. 200: „The fact, that John was not reputed to have done miracles may have been used as a charge against the Christians, who claimed the Baptist as a witness for their Messiah“. Vgl. LINDARS (378), in Aufnahme von Bammel: Der Täufer „could provide no divine warrant of the truth of his words“; und „his credentials as prophet was lacking“. Macht eine solche Interpretation aber Sinn? Während Jesus das beglaubigende Zeichen nachliefert (vgl. Joh 11), würde damit die Un-

Wortpaar μέν – δέ wird Jesus nicht gegen Johannes dem Täufer ausgespielt.<sup>148</sup> Für das Verständnis dieses Satzes muss die Bedeutung der Zeichen im Evangelium herangezogen werden.<sup>149</sup> Diese werden stets in Bezug auf Jesus verwendet<sup>150</sup> und es kommt ihnen eine glaubensstiftende Funktion zu: Sie eröffnen das Verständnis von Jesus als Christus (vgl. Joh 20,30).<sup>151</sup> Das heisst, der Täufer bezeichnet sich weder als Christus (vgl. Joh 1,20; 3,28) noch bezeugen gemäss V.41 seine Taten ihn als messianische Gestalt. Die μέν-δέ-Satzstruktur hat nicht zur Funktion, die Glaubwürdigkeit des Täufers zu schmälern oder ihn in ein schlechtes Licht zu rücken, sondern soll auf die messianischen Zeichen von Jesus aufmerksam machen.

*e. Die wahren Aussagen (Joh 10,41)*

Der Hinweis auf die Aussagen des Täufers (V.41: πάντα δὲ ὅσα εἶπεν) verweist auf das erste und dritte Kapitel im Johannesevangelium. Nur hier äussert sich Johannes zu Jesus. Um welche Aussage handelt es sich? Geht es um eine Bestätigung, dass Jesus auf das Kreuz zueilt (Lamm Gottes)<sup>152</sup> und in Jesus in Zukunft Gottes Geist zugänglich ist?<sup>153</sup> Oder will der implizite Autor darauf verweisen, „daß Jesus das AT in der Person und in Voraussagen seines letzten und größten Repräsentanten erfüllte“?<sup>154</sup> Soll einer falschen Messiasvorstellung von Täuferjüngern entgegen gewirkt werden?<sup>155</sup> Zur Beantwortung dieser Frage sind

---

glaubwürdigkeit von Johannes zementiert – was nicht zum beabsichtigten Textziel eines Glaubenszeugen passt (vgl. Joh 10,42).

<sup>148</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1018f.: Das Wortpaar μέν – δέ kann zwar einen konzessiven Vordersatz und einen adversativen Nachsatz anzeigen, doch ist ihre Satzbeziehung „häufig nicht so mechanisch zu übersetzen“. Μέν kann auch „ohne eigtl. konzessive Bed.“ sein und die beiden Partikel gliedern manchmal „lediglich e[ine] Gedankenreihe“ (vgl. Joh 16,9f.; 19,24f.; 20,30f.).

<sup>149</sup> Neben Joh 20,30 erscheint das Wort σημεῖον nur in den ersten zwölf Kapiteln des Evangeliums (Joh 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18; 12,37). Diese Kapitel werden manchmal als ‚Buch des Zeugnisses‘ bezeichnet (z.B. THYEN. 507) und dabei wird von einer Semeia-Quelle gesprochen (vgl. CONZELMANN. Arbeitsbuch. 367f.; THEOBALD. 32–42). BECKER (I. 340) und THEOBALD (706) legen ihre Textbeobachtungen offen, die für eine Quelle sprechen: das Wort σημεῖον, die recht genaue Ortsangabe, Kontrastierung, Glauben aufgrund der Zeichen.

<sup>150</sup> Auch Joh 10,41 stellt dabei keine Ausnahme dar.

<sup>151</sup> Durch die Zeichen (σημεῖον) wird Jesu Herrlichkeit offenbar (vgl. Joh 2,11). Sie bezeugen ihn als eine besondere Person (vgl. Joh 2,18; 3,2; 6,14; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18) und stiften Glauben (vgl. Joh 2,23; 4,48.54; 6,2.26.30; 10,41f.). Trotzdem wird in Joh 12,37 Unglauben konstatiert. Zur Bedeutung in Joh 20,30f., siehe auch SÖDING. Schrift. 360–367.

<sup>152</sup> Vgl. HOSKYN. 39: „[T]hat witness [...] serves as an introduction to the record of the events leading directly to the death of Jesus, in which the words of John are finally fulfilled: *Behold, the Lamb of God, which taketh away the sin of the world!* (i. 29,36)“.

<sup>153</sup> Vgl. BROWN I. 413: „Yet, up to this time Jesus had not shown himself to be the Lamb of God who takes away the world’s sin (i 29); nor had he baptized with a holy Spirit (i 33), for the Spirit had not yet been given (vii 39). Perhaps we are to think of these things as about to come true in the hour of Jesus’ glory which will soon begin“; LINDARS. 378: „His sacrificial death and the gift of the Spirit still lie in the future“.

<sup>154</sup> So BARRETT. 386.

<sup>155</sup> Vgl. LINDARS. 377f.: Obwohl sich Johannes nicht als Christus bezeichnet (vgl. Joh 1,20), würden einige denken, „that the Baptist might be the Messiah“. Im Gegensatz dazu hat sich Jesus „beyond

die prominenten Christus- und Sohnesaussagen des Täufers über Jesus entscheidend.<sup>156</sup> Diese passen nicht nur zum deklarierten Ziel des Evangeliums (vgl. Joh 20,31), sondern haben auch in der vorgängigen Perikope, in der gleichen Reihenfolge, ihren festen Platz (V.24: Christus; V.36: Gottessohn). Das Attestieren des Wahrheitsgehalts in V.41 (ἀληθὴ ἦν) ist so im Zusammenhang mit dem narrativen Konzept des impliziten Autors zu lesen.<sup>157</sup>

### Fazit

Von einigen Forschern wird Joh 10,22–39 mit Joh 10,40–42 als Texteinheit gelesen.<sup>158</sup> Dieser Sichtweise ist insofern Recht zu geben, da die Textpassage unmittelbar an die Perikope des Tempelweihfests anschliesst (V.40: καὶ) und mit dieser thematisch eng verbunden steht (Wort-, Werk, Glaubens-, Christus- und Gottessohn-Thematik). Sie verselbstständigt sich aber örtlich und zeitlich mit fortschreitender Textentwicklung, zusätzlich ändert die Figurenkonstellation.<sup>159</sup> Die Passage orientiert sich gleichzeitig am Anfang der Erzählung des Evangeliums. Mit dem Hinweis auf den ersten Taufort des Täufers und dessen Reden und Wirken (Joh 1 und 3) öffnet sich ein Erzählzusammenhang. Das Zeugnis des Täufers wird nun abgeschlossen. Diese dreifache Ausrichtung der Passage (Weiterführung, Kontrastierung und Abschluss des Täuferzeugnisses) sollte nicht auf eine einzige Textbeobachtung reduziert werden.

---

any doubt“ als Christus offenbart. Er hält fest: „It is thus possible that the people’s words are intended to point to this contrast“. Er verwirft aber diesen Gedanken sogleich, weil „this interpretation does not make sense of the actual contrast in this verse, that, in spite of doing no sign, his testimony to Jesus was true“.

<sup>156</sup> Sein Zeugendienst offenbart Jesus als Lamm Gottes (Joh 1,29.36: ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), als Vorher-Seiender (Joh 1,30: ὅτι πρῶτός μου ἦν), als Geisttäufer (Joh 1,33: ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ), als Gottes-Sohn (Joh 1,34: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) und später indirekt als Christus (vgl. Joh 3,27–30; vgl. auch Joh 1,20: Indem Johannes den Christus-Titel von sich weist, wird seine Bedeutung für Jesus vorbereitet) respektive als Sohn (Joh 3,35f.). Der Sohn-Titel ist in beiden Erzählblöcken der letztgenannten (Joh 1,34; 3,35f.). Im dritten Kapitel wird der Christustitel indirekt auf Jesus bezogen und bildet zusammen mit der Bezeichnung von Jesus als Sohn (vgl. Joh 3,28f.) die beiden letzten Statements des Täufers über Jesus. Vgl. auch ZUMSTEIN I. 130 (zur Frage nach dem Sprecher in Joh 3,31–36).

<sup>157</sup> Vgl. THEOBALD. 707: „Joh 10,40–42 ist eine sublime Vereinnahmung von konkurrierenden Täuferanhängern für die christliche Sache. Denn so eindeutig auf Jesus bezogen, wie hier behauptet wird, waren die Worte des Gerichtspropheten Johannes nicht“.

<sup>158</sup> Z.B. BECKER I. 391; MOLONEY. Signs. 143; O’DAY. 674.

<sup>159</sup> Vgl. THEOBALD. 705: „Es hat zwei Teile: zuerst Notizen zu Jesu Ortswechsel und dem Zustrom ‚vieler‘ Menschen zu ihm (V. 40–41a), dann eine wörtliche Wiedergabe dessen, was die Leute über ihn und den Täufer an dessen ehemaliger Wirkungsstätte reden, samt einer Feststellung ihres Glaubens (V. 41b–42). Das Gewicht ruht auf der zweiten Hälfte des Textes“.

#### 4. Wo beginnt das Tempelweihfest?

Joh 10,22–39 zeigt mit dem prominenten Setting einen klaren Neuansatz, gleichzeitig ist der enge Bezug zu Joh 10,19–21 respektive Joh 7–10 offensichtlich. Es stellt sich die Frage, wie diese Gleichzeitigkeit von erzählerischem Neuansatz und den intensiven Kontextbezügen zu verstehen ist.

##### 4.1 Umstrittene Einleitung (Joh 10,22–23)

Die Nähe der Perikope zum vorgängigen Kontext wirft die Frage auf, „wie stark die Zäsur zwischen Joh 10,21 und 10,22“<sup>160</sup> wirklich ist. Kriener empfindet den Übergang als „nicht so stark wie an [...] anderen Stellen im Johannes-evangelium“,<sup>161</sup> wo ein Fest genannt wird. Auch Zimmermann sieht keine „scharfe Zäsur“,<sup>162</sup> dies aber, weil Ortsangaben im Johannesevangelium in erster Linie „auf ein tieferliegendes theologisches Interesse“<sup>163</sup> hindeuten. V.22f. solle nach ihm jedenfalls „nicht allzuschnell auf die Ebene des Literal-sinns beschränk[t]“<sup>164</sup> werden. Poirier unterstützt dies mit dem textkritischen Hinweis, dass in V.22 ursprünglich die Partikel *δέ* stand und dass der implizite Autor damit die Zugehörigkeit der vorgängigen Textstücke zum Fest anzeigen wollte.<sup>165</sup> Oder ist die Einleitung in V.22f. gar einer Redaktion zuzuschreiben?<sup>166</sup> Daise ist der Ansicht, dass V.24f. unmittelbar auf Joh 10,1–19 hätte folgen können,<sup>167</sup> ohne dass dabei der Textfluss oder die Lesbarkeit gestört wäre.<sup>168</sup>

<sup>160</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 244f.

<sup>161</sup> KRIENER. Glauben. 30.

<sup>162</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 246.

<sup>163</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 246.

<sup>164</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 247.

<sup>165</sup> Vgl. dazu die Textkritik zu V.22.

<sup>166</sup> Für MENKEN (Feste. 272f.) bilden die Feste „im JohEv gemeinsam einen zeitlichen Rahmen, der vom Evangelisten als Redaktor geschaffen worden ist“ (272). Er zählt vier Gründe auf: (1) Rahmenbemerkungen sind „natürgemäß einem Redaktor zuzuschreiben“ (272), da sie „nur äußerlich mit den von ihnen eingeleiteten Erzählungen verknüpft“ sind (272). (2) „Viele dieser Festangaben [sind] sprachlich einander sehr ähnlich“ (273). Er verweist auf Joh 2,13; 5,1; 6,4; 7,2–10; 11,55, das Tempelweihfest mit seinen Besonderheiten bleibt dabei aber unberücksichtigt. (3) Er zählt sprachliche Entsprechungen und joh Stilmerkmale auf (273): Obwohl es viele Ähnlichkeiten zwischen den Festen gibt, gibt er für das Tempelfest nur an, dass Jerusalem mit Artikel sowohl in Joh 2,23 als auch V.22 zu finden ist. Vgl. dazu Textkritik zu V.22a. (4) Das Substantiv *ἑορτή* kommt „im vierten Evangelium wesentlich häufiger vor [...] als in den synoptischen Evangelien“ (273). Von einer Redaktion im Setting kann aber nur dann gesprochen werden, wenn die restlichen Verse der Perikope aus einer anderen Quelle stammen (und nicht von der gleichen Person). Dies ist in Joh 10,22–39 nicht der Fall.

<sup>167</sup> Vgl. DAISE. Feasts. 20: Das Tempelweihfest sei „ex machina“ geschrieben und befinde sich „amidst two dialogues that could just as well to be of a piece without it [...]“. In fact, were 10:22–23 excised, the Jews’ question to Jesus about messiahship at 10:24 could easily read as an immediate



## 4.2 Joh 10 als Texteinheit

Die kleine Hirtenrede in V.26f. ist ein starkes Argument für die Zusammengehörigkeit des gesamten Kapitels 10.<sup>169</sup> Zimmermann festigt diese Ansicht mit Struktur- und Stilbeobachtungen: Die beiden Teile Joh 10,1–18 und Joh 10,22–39 „weisen eine Doppelstruktur mit je zwei Rede- bzw. Gesprächsgängen auf“,<sup>170</sup> die stets mit einer „Notiz über die Wirkung der Rede Jesu“<sup>171</sup> abschließen.<sup>172</sup> Sowohl der Text der Hirtenrede als auch Joh 10,22–39 sind von Bildlichkeit und offener Rede geprägt<sup>173</sup> und es lassen sich unterschiedliche Motiv- und Stichwortverknüpfungen finden.<sup>174</sup> Es gebe eine Steigerung im Erzählverlauf: von Unverständnis (Joh 10,6.20) zur Tötungsabsicht (Joh 10,31.39) und von Zweifel (Joh 10,21) zum Glauben (Joh 10,42).<sup>175</sup> Eine solche Zuordnung wirkt erzwungen,<sup>176</sup> der Textfortschritt gesucht,<sup>177</sup> und die gemeinsamen Stil-

---

follow-up to their dispute among themselves at 10:19–21, suggesting 10:1–21 could flow logically into 10:24–39 as a single, homogeneous episode”.

<sup>168</sup> Da in Joh 10,19–21 Jesus nicht namentlich erwähnt wird, läuft der Verweis mit dem Pronomen αὐτόν in V.24 ins Leere. Dem Reden über Jesus würde unvermittelt ein Reden mit ihm folgen.

<sup>169</sup> Nach ZIMMERMANN (Christologie. 247.) sind Joh 10,1–18 und Joh 10,22–39 „strukturell eng aufeinander bezogen“ (in Anlehnung an Scholtissek).

<sup>170</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 247.

<sup>171</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 247.

<sup>172</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 247/Anm. 34. SCHOLTISSEK. In ihm sein. 322f. Sein Vorschlag zum Aufbau ist:

A. 10,1–21: Bildrede vom guten Hirten

1. Redegang (Joh 10,1–5)

Negative Wirkung (Joh 10,6): Unverständnis

2. Redegang (Joh 10,7–18)

Spaltende Wirkung (Joh 10,19–21)

1. Reaktion: Dämonisierung Jesu (Joh 10,20)

2. Reaktion: Hinweis auf Jesu Zeichen der Heilung (Joh 10,21)

B. 10,22–42: Streitrede über die Identität Jesu beim Tempelweihfest in Jerusalem  
Exposition (V.22–24b)

1. Gesprächsgang (V.24c–30)

Negative Wirkung (V.31): Steinigungsversuch

2. Gesprächsgang (V.32–38)

Spaltende Wirkung (Joh 10,39–42)

1. Reaktion: Versuch, Jesu zu ergreifen (V.39)

2. Reaktion: Glaube der Vielen (Joh 10,40–42)

<sup>173</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 248.

<sup>174</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 248f.: ἀρπάζω in Joh 10,12.28f., γινώσκω in Joh 10,14f.27.38, αἶρω τὴν ψυχὴν in Joh 10,18.24, καλός in Joh 10,11.14.32; ἀκούω in Joh 10,3.8.16.27. Auch bezieht er den Weggang Jesu in Joh 10,39ff. auf den Auszug der Schafe respektive des Hirten in Joh 10,3 und die Sendung Jesu in die Welt (V.36) auf das Kommen des Hirten (Joh 10,1f.9f.).

<sup>175</sup> So ZIMMERMANN. Christologie. 247.

<sup>176</sup> (1) Ein Pendant zum prominenten Setting in V.22f. fehlt und kann nicht in Joh 9,39–41 gefunden werden (so ZIMMERMANN. Christologie. 247). (2) Der ‚zweite Gesprächsgang‘ (V.32–38) besteht aus einem Dialog und ist kein Monolog (Joh 10,7–18). (3) Die Steinigungsabsicht in V.31 wird wie V.6 als ‚negative Wirkung‘ verstanden, steht aber näher dem Festnahmeversuch in V.39. (4) Die ‚spaltende

merkmale bleiben oft blass. Auch fehlt ein klarer Textbeginn am Anfang des zehnten Kapitels, der eine solche Texteinheit rechtfertigen würde.<sup>178</sup> Für eine Nähe beider Kapitel sprechen allerdings mehrere Gründe:<sup>179</sup> (a) Es fehlt eine szenische Abgrenzung nach Joh 9,41,<sup>180</sup> (b) die Sinnlinien zwischen Joh 9 und 10,<sup>181</sup> (c) Joh 10,21 knüpft an das Motiv der Blindheit in Joh 9 an.

#### 4.3 Joh 9–10 als Texteinheit

Die Forscher, welche eine Einheit von Joh 9,1–10,42 betonen,<sup>182</sup> verweisen auf die Lichtsymbolik in Joh 9,5, die gut zum Tempelweihfest passen würde.<sup>183</sup> Es

---

Wirkung‘ (Joh 10,39–42) bezieht sich im Gegensatz zu Joh 10,19–21 nicht auf dieselbe Gruppe am gleichen Ort. (5) Die Reaktion von Jesus in V.39b (Rückzug) scheint nicht ins Konzept zu passen, bleibt jedenfalls unerwähnt.

<sup>177</sup> Textnäher wäre, dass dem Unverständnis (V.6) ein Schisma folgt (V.19–21) und dass diesem Schisma zwei Passagen folgen, wobei die eine die Verwerfung (V.31.39), die andere die Entstehung von Glauben (V.42) thematisiert.

<sup>178</sup> Manchmal wird in der Forschung von einem scharfen Bruch zwischen Kapitel 9 und 10 gesprochen. Vgl. die Zusammenstellung bei KOWALSKI. Hirtenrede. 180f. (auch in Verbindung mit Redaktionshypothesen und damit Joh 10,1–18 als Nachtrag der KR, beispielsweise BECKER I. 365f.: „Da nämlich die Auseinandersetzung in 10,22ff. unmittelbar auf Joh 9 aufbaut, sollte kein Zweifel aufkommen, daß E Joh 9f. zusammengesehen haben will“). ZIMMERMANN (Christologie. 250.) erwähnt Joh 9,41–10,39 „als literarische und thematische Einheit“.

<sup>179</sup> Vgl. KOWALSKI. Hirtenrede. 179–194; THYEN. Johannes 10. 148.

<sup>180</sup> Vgl. KRIENER. Glauben. 27: „Daß 10,1 übergangslos auf 9,41 folgt, ist offensichtlich. Es gibt weder Orts- noch Adressatenwechsel. Im Gegenteil: Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν kommt sonst im Johannesevangelium ausschließlich mitten in Jesusreden oder -dialogen vor, ist also das genaue Gegenteil eines Neueinsatzes – eher eine Fortsetzungs- oder Gliederungsformel“. Joh 9,41 schliesst unmittelbar an die vorausgehenden Verse an, so dass sie nicht als Beginn einer Texteinheit in Betracht zu ziehen sind. Vgl. THYEN. Johannes 10. 143: „Die grammatische Verbindung von Joh 10,1ff. mit Kapitel 9, insbesondere mit 9,40f ist derart eng und unmittelbar, daß das neue zehnte Kapitel fast besser mit 9,40 begönne. Denn ohne Jesus als Subjekt der folgenden Rede erneut explizit einzuführen [...] läßt der Erzähler auch das pronominale ὑμῖν die in 9,40 genannten οἱ ἐκ τῶν Φαρισαίων vertreten, so daß zwischen 9,41 und 10,1 kein Einschnitt ist“.

<sup>181</sup> Vgl. ZUMSTEIN. Problem. 165: Es „werden drei Sinnlinien, welche die symbolische Erzählung von Kap. 9 durchziehen, in Kap. 10 wieder aufgenommen: Die Abklärung der Identität der Behörden, die Jesus disqualifiziert und den geheiligten Blinden ausgeschlossen haben, wird weitergeführt, diesmal aber *in mundo Christi*; dann wird die christologische Identität der Person Jesu, welche in Kap. 9 in seiner Abwesenheit debattiert wurde, zum zentralen Gegenstand der Reflexion – und dies anhand einer Offenbarungsrede; schließlich wird das leidvolle Schicksal des Glaubenden, das am Beispiel des Blindgeborenen im Kap. 9 evoziert wurde, von einem ekklesiologischen Gesichtspunkt aus angegangen. Das heißt, Fragen, die im Laufe von Kap. 9 aufgeworfen wurden, werden nun zum Gegenstand einer erneuten Reflexion“. Aber auch Diskontinuität ist gegeben. Die „Gattung der symbolischen Erzählung wird verlassen“ und der „Sprecher der V.1–5 [...] arbeitet mit einer neuen Bilderwelt“ (vgl. auch 175: „[D]ie polemische Dimension aus Kap. 9 [wird zwar] in die Hirtenrede eingebaut, sie steht aber nicht mehr im Vordergrund und die sich darauf beziehenden Metaphern werden kaum dekodiert“). Siehe auch KRIENER. Glauben. 28/Anm. 70.

<sup>182</sup> BECKER (I. 274) spricht sich für eine Einheit Joh 9,1–10,42 aus und schlägt die gesamte Szenenfolge strukturell dem Tempelweihfest zu (separiert aber aufgrund seiner diachronen Lesart Joh 10,1–18 aus dem Textzusammenhang, siehe 367). DODD (356) bezeichnet Joh 10,22–39 als Appendix

wird angeführt, dass das Thema des Gottesverhältnisses Jesu bereits „Gegenstand der Auseinandersetzungen um die Blindenheilung“<sup>184</sup> sei und dass der Blasphemie-Vorwurf in V.33 mit dem Motiv der Blindheit als Metapher für Götzendienst korrespondiert. Weiter binde der Hinweis auf die Werke Jesu in den V.32–38 an das zuvor genannte Werk der Blindenheilung (vgl. Joh 9,4).<sup>185</sup> Zudem sei der Glauben des Einzelnen in Joh 9 und der Glauben der Vielen in Joh 10,42 in Beziehung zu setzen. Und schliesslich lasse sich die für das Evangelium charakteristische Zuordnung von Reden und Handeln in beiden Kapiteln finden. Nicht alle Argumente überzeugen gleichermassen.<sup>186</sup> Es stellt sich wiederum die Frage nach dem Anfang einer solchen Texteinheit. Ist Joh 9,1 dafür geeignet? Zwar verlässt Jesus in Joh 8,59 den Tempelbereich,<sup>187</sup> Joh 9,1 lässt aber an eine unmittelbare Fortsetzung denken.<sup>188</sup> Nachdem sich Jesus vorübergehend im Tempel verborgen hat (Joh 8,59c), verlässt er nun den Tempelbereich (Joh 8,59d) – und beim Fortgehen (καὶ παράγων)<sup>189</sup> sieht er den Blindgeborenen.<sup>190</sup>

#### 4.4 Joh 8–10 als Texteinheit

Poirier macht sich stark für einen Anfang des Tempelweihfests bei Joh 8,12.<sup>191</sup> Ausgehend von der Prämisse, dass im Johannesevangelium stets ein Zusammenhang zwischen Festnennung und Inhalt gegeben ist, hält er fest,<sup>192</sup> dass der Hinweis auf die Quelle Siloah (Joh 9,7) auf das Wasserschöpfen aus diesem

---

respektive Epilog von Joh 9–10: „It seems therefore that the fifth episode is comprised mainly in ix. 1–x. 21, and the controversial discourse, x. 22–39, with its change of time and place, forms a kind of appendix or epilogue, like iii. 22–36 [...] vi. 60–71 [...] xi. 45–53 [...]. On analogy we should expect this appendix to take up some point in what has gone before, and to prepare for what is coming“. Vgl. auch ZIMMERMANN. Christologie. 245f. (unterschiedliche Verbindungslinien).

<sup>183</sup> Vgl. Kapitel 6.5.6.

<sup>184</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 245f.

<sup>185</sup> Siehe Kapitel 3.2.5e.

<sup>186</sup> Die Frage nach Christus (vgl. Joh 20,30f.), der Zusammenhang von Glauben und Unglauben sowie derjenige von Reden und Handeln sind im Evangelium keine Spezifika dieser Stellen. Und Götzendienst als tertium comparationis ist dem Text nicht inhärent.

<sup>187</sup> Vgl. DU RAND. Reading. 94: „The introductory words in 9:1 mark a rather abrupt beginning. The phrase καὶ παράγων shows a break with the previous verse, 8:59“.

<sup>188</sup> Die Erzählung fährt sogleich fort (καὶ + Partizip). Das fehlende Subjekt (Jesus) in Joh 9,1 verbindet den Text mit dem vorausgehenden Abschnitt.

<sup>189</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1241.

<sup>190</sup> Vgl. KRIENER. Glauben. 32: „[D]er Eindruck ist der, daß Jesus auf dem Weg aus dem Tempel, 'im Vorübergehen', mit dem Blinden konfrontiert wird“.

<sup>191</sup> POIRIER. Hanukkah. 465 (vgl. auch 478). THYEN (419–421) sieht Joh 8,12–12,50 als Texteinheit mit dem Tempelweihfest als Zentrum (Ringkomposition).

<sup>192</sup> Vgl. POIRIER. Hanukkah. 465: „The allusions are immediate and obvious“.

Teich an Chanukka verweise.<sup>193</sup> Und da das Motiv der Blindenheilung in Joh 9,5 die Lichtmetapher aus Joh 8,12 aufnehme und die Lichtsymbolik hervorragend zum Tempelweihfest als Fest des Lichts passe,<sup>194</sup> müssen diese Kapitel eine Texteinheit bilden.<sup>195</sup> Weiter habe das Reden über Freiheit im achten Kapitel (vgl. Joh 8,32.36) eigentlich keinen Festbezug zum Laubhüttenfest, stelle aber ein typisches Motiv von Chanukka dar.<sup>196</sup> Auch wenn das Licht- und Freiheitsmotiv gut zum Tempelweihfest passt,<sup>197</sup> stellt sich doch die Frage nach einem überzeugenden Textanfang. Das Pronomen αὐτοῖς in Joh 8,12 sucht jedenfalls seinen Anschluss im vorausgehenden Text, die erstmalige direkte Konfrontation mit den Pharisäern (Joh 8,13) schmiegt sich an deren vorgängige Erwähnung (vgl. Joh 7,45.47f.) und das einleitende πάλιν οὖν lässt an die Weiterführung eines Gedankens denken.<sup>198</sup>

### 5. Wo endet das Tempelweihfest?

In der Forschung wird neben dem erzählerischen Beginn des Tempelweihfests auch dessen Ende diskutiert. Das Bindewort in Joh 10,40 (καί) leitet jedenfalls einen unmittelbaren Anschluss ein.

<sup>193</sup> Vgl. POIRIER. Hanukkah. 473f.: „Contrary to popular belief, there are grounds for believing that water-drawing ritual might also have been celebrated at Hanukkah“. Denn: „The action of chap. 7 occurs on ‚the great day‘ of Sukkoth, and, whether we interpret that as the seventh or the eighth day, there simply are no days remaining in the Sukkoth cycle on which the Pool of Siloam is significant“.

<sup>194</sup> Zwar gesteht POIRIER (Hanukkah. 475f.) ein, dass ein Lichtanzünden auch zur Zeremonie des Laubhüttenfests gehört, aber „an allusion to the role of lights at Hanukkah fits the pattern better“ (475). Vgl. auch DENNERT. Hanukkah. 437.

<sup>195</sup> Vgl. POIRIER. Hanukkah. 475: „Such an interweaving makes somewhat better literary sense if both chapter belong to the same larger unit of material“.

<sup>196</sup> Vgl. POIRIER. Hanukkah. 476: „The central argument of John 8 is not about light, however, but rather about *freedom*. This is a theme not present in Sukkoth, but one deeply connected with Hanukkah, especially in some of its early interpretations“. Einen Textzusammenhang begründet er auch damit, dass es unwahrscheinlich sei, dass Jesus nach mehr als zwei Monaten nach der Hirtenrede das Hirtenmotiv wieder aufgreife (468). Dieses Argument unterscheidet aber zu wenig zwischen einem literarischen Werk und historischen Begebenheiten.

<sup>197</sup> DENNERT (Hanukka. 437) weist darauf hin, dass das Lichtmotiv im Evangelium an unterschiedlichen Stellen verwendet wird (vgl. Joh 1,4–5; 11,9–10; 12,35–36).

<sup>198</sup> Vgl. dagegen POIRIER. Hanukkah. 478: „[I]t is worth noting that πάλιν (as begins 8.12) sometimes marks a chronological disjunction in the Fourth Gospel (e.g., in 1.35; 4.3; 46; 20.26)“. Die Partikel πάλιν zeigt nicht zwingend einen chronologischen Bruch an und das Wort οὖν in Joh 8,12 sucht die Nähe zum Vorausgehenden (vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1200). Auch ist Joh 8,20 als Texteschnitt zu erwähnen. POIRIER (Hanukkah. 477) hält dagegen, dass die Aussage über die Stunde Jesu in Joh 7,30 und 8,20 einmal mit dem Laubhüttenfest und einmal mit dem Tempelweihfest zu verbinden sei, da ansonsten der Kommentar redundant sei. Dieses Argument verfängt aber, da die Aussage einmal vor und einmal nach dem grossen Tag des Laubhüttenfests steht (vgl. Joh 7,37); und nicht, wie er meint, am gleichen Tag (vgl. Kapitel 3.2.5n).

## 5.1 Joh 10,40–42 als Übergangspassage

Das Tempelweihfest dauerte mehrere Tage, so dass das Weggehen von Jesu aus Jerusalem in diese Festzeit fällt, auch wenn in Joh 10,40–42 das Fest nicht erwähnt wird. Von einigen Forschern werden diese drei Verse als Übergangspassage gelesen, so dass auch Joh 11 dem Tempelweihfest zugeschlagen wird.<sup>199</sup> Joh 11 orientiert sich jedenfalls an den unmittelbar vorausliegenden Kapiteln. Es sind Bezüge zu Joh 10,40–42,<sup>200</sup> zu Joh 9f.<sup>201</sup> und insbesondere auch zu Joh 10,22–39 gegeben: (1) Joh 11,8 bezieht sich auf Joh 10,31–33.<sup>202</sup> (2) Beim Tempelweihfest wird die Gabe des ewigen Lebens verheissen (V.28). Dieses Angebot wird im elften Kapitel näher bestimmt und im Zusammenhang mit dem Tod thematisiert (vgl. Joh 11,25).<sup>203</sup> (3) Während der Christus- und Gottessohn-Titel im zehnten Kapitel erwähnt wird,<sup>204</sup> erhalten die beiden Titel im Doppelbekenntnis von Joh 11,27 ihre Zuspitzung. Aufgrund seiner gleichzeitigen Ausrichtung auf Joh 10,22–39 und 11,1ff.<sup>205</sup> ist dieser Passage eine

<sup>199</sup> Dagegen spricht sich eine Forschungsminderheit aus, die Joh 10,40–42 als Ende des ersten Teils des Evangeliums liest (Joh 1–10). Vgl. DU RAND (Reading. 94): „The conclusive ending of 10:42 and the start of a totally new narrative about Lazarus in 11:1 figure as a break between chapters 10 and 11“; THYEN. 506; DERS. Johannes 10. 124: „Mit dieser abschliessenden Nennung des Täufers und der nachdrücklichen Bestätigung der vollen Wahrheit seines Zeugnisses ist der dem Prolog folgende erste große Teil des Evangeliums im Sinne einer Ringkomposition zu Ende geführt“. Und auf 125f.: „Die Zäsur zwischen 10:42 und 11:1 ist so stark, daß mit dem elften Kapitel fraglos ein ganz neuer Evangelienteil einsetzt. Da in der Lazaruserweckung – wie oft beobachtet wurde – Jesu eigene Auferstehung vorabgebildet ist, ist ihre Erzählung zusammen mit den Ostergeschichten von Joh 20–1 als die große Inklusion des zweiten Evangelienteils zu begreifen“. Andere Forscher sehen das Ende des ersten Teils des Evangeliums in Joh 12 (z.B. BARRETT. 423: „Das öffentliche Wirken Jesu ist nun vorbei“. Dafür spricht, dass in Joh 12,37–50 ein Fazit gezogen wird. Darin erscheinen Motive aus dem Prolog, wie ‚Licht- und Finsternis‘ (Joh 1,5 und 12,46), Logos (Joh 1,1ff. und 12,48). In der Forschung wird Joh 10,40–42 auch selten als Anfang eines neuen Abschnitts gelesen. BULTMANN (298–300) spricht von einer „Zäsur“ (300) und betrachtet die kleine Passage als Beginn des ursprünglichen Evangelienteils ‚der geheime Sieg des Offenbarers über die Welt‘ (Joh 10,40–12,33; 8,30–40; 6,60–71).

<sup>200</sup> Der Hinweis auf das Bethanien bei Jerusalem in Joh 11,1 spielt mit dem Bethanien am Jordan in Joh 10,40–42 (vgl. Joh 1,28). Joh 11,6 verweist auf den Ort (τόπος) in Joh 10,40. Von dort bricht Jesus wieder (πάλιν) Richtung Judäa auf (Joh 11,7). Der Hinweis auf die Zeichen in Joh 10,41 eröffnet das letzte Zeichen im elften Kapitel. FREY (Eschatologie III. 409f.) weist zudem auf eine „dreifache Inclusio-Struktur“ zwischen Joh 10,40–42 und 11,45–54 hin: Weggehen, Zeichen und Glauben.

<sup>201</sup> In Joh 11,37 wird auf die Heilung des Blindgeborenen verwiesen.

<sup>202</sup> Nur in diesen Stellen ist das Verb ληθάζω im Evangelium zu finden.

<sup>203</sup> BROWN (I. 442) spricht vom Paradox, „that Jesus‘ gift of life leads to his own death“.

<sup>204</sup> V.24 (Christusfrage); V.36 (Gottessohn-Bekenntnis).

<sup>205</sup> Vgl. THEOBALD. 707 (zitiert Stowasser): „Von Joh 11f. aus betrachtet wirken 10,40–42 beinahe wie eine Überschrift zu diesem im folgenden abgehandelten Thema“. Die Funktion der Passage wird unterschiedlich bewertet. HAENCHEN. 392f.: „Wichtiger aber dürfte es für den Evangelisten sein, daß er jetzt Jesus in solcher Entfernung von dem Ort wußte, wo die folgende Geschichte spielte, daß Jesus gar nicht unmittelbar bei dem kranken Lazarus eintreffen konnte“. Selbstkritisch fügt er hinzu: „Allerdings braucht die jetzige Form der Geschichte einen solchen räumlichen Abstand nicht mehr, da sie Jesus einfach warten läßt, bis Lazarus gestorben ist“; ähnlich KEENER I. 830 (aber mit Blick auf die Passions-erzählung): „This concluding cap to the section also provides a geographical transition (10:40), allowing John to move into ch. 11 and the following passion material“; LINDARS (377) schlägt vor: „This

„Überleitungs- oder Brückenfunktion“<sup>206</sup> zuzugestehen. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, Joh 11 dem Tempelweihfest zuzuführen, denn der nächste zeitliche Festmarker folgt erst in Joh 11,55.

## 5.2 Joh 11 und das Tempelweihfest

Forschungsarbeiten zu den Festen im Johannesevangelium neigen dazu, alle Kapitel einer Festzeit zuzuordnen. Joh 10,40–42 und Joh 11 werden dann dem Tempelweihfest zugeführt.<sup>207</sup> Eine solche Zeiteinheit wird wie folgt begründet: „Jesus leaves Jerusalem for the Trans-Jordan at 10:40–42, where, after hearing Lazarus was ill (11:3–4), he waits two more days (11:5)<sup>208</sup> and does not go to Bethany until Lazarus had been buried four days (11:17). Since the Feast of Dedication lasted eight days, it is conceivable that all of these events could have occurred within its span – if Jesus left Jerusalem after the first day of Dedication; and if he heard about Lazarus’ ill health immediately upon his arrival in the Trans-Jordan”.<sup>209</sup> Trotz dieser theoretischen Möglichkeit fallen Tempelweihfestbezüge im elften Kapitel karg aus. Kerr bietet nur zwei Aspekte an:<sup>210</sup> (1) Joh 11,48–50 kenne wie 1Makk 3,43 den Verlust des Heiligtums.<sup>211</sup> (2) Jesus und die Makkabäer kämpfen gegen Widersacher, Jesus gegen den Tod, die Makkabäer gegen Antiochus IV.<sup>212</sup> Während der zweite Aspekt gesucht wirkt, hat die Okkupationsangst in Joh 11,48 eine Nähe zur Makkabäerzeit. Die erwähnte Furcht im Synedrium lässt sich aber auch aus dem jüdischen Krieg gegen die Römer heraus verstehen (*vaticinium ex eventu*).<sup>213</sup> Zudem fehlt gerade an dieser Stelle die explizite Erwähnung des Tempels.<sup>214</sup>

---

short paragraph also serves the purpose of drawing attention to the increasing number of Jesus’ disciples, without whom the triumphal entry into the city would hardly be explicable“.

<sup>206</sup> So FREY. Eschatologie III. 408; vgl. Wilckens. Evangelium. 172f.: „Der Absatz schließt einerseits die vorangehende Erzählung ab [...] und leitet] andererseits zur folgenden Geschichte über“.

<sup>207</sup> Z.B. KERR. Temple. 251: „The festival may possible be in view from 10.22 to 11.53“; Mollat spricht sich für eine Texteinheit Joh 10,22–11,54 aus (DAISE. Feasts. 50), Williford für eine Texteinheit Joh 10,1–11,54 (DAISE. Feasts. 69).

<sup>208</sup> Korrekt: Joh 11,6.

<sup>209</sup> DAISE. Feasts. 56 (zur These von Mollat).

<sup>210</sup> Vgl. auch DAISE. Feasts. 64–66: Aus der „unpublished dissertation“ (59) von Williford listet er acht Merkmale von Chanukka aus Joh 10,1–21 und 10,40–11,54 auf: Messiaserwartung (einmal), das Thema des Todes (einmal), die Rede vom Hirten- und seinen Schafen (fünfmal), die politische Angewandtheit (einmal).

<sup>211</sup> KERR. Temple. 252: „Jews fear the loss of their Holy Place“.

<sup>212</sup> KERR. Temple. 253: „Jesus fights against the oppressor death“.

<sup>213</sup> Vgl. BARRETT. 402.

<sup>214</sup> Joh 11,48 bezieht sich auf einen nicht näher bestimmten Ort (τόπος). Damit kann sowohl der Tempel als auch die Stadt Jerusalem gemeint sein. Vgl. KERR. Temple. 156.

## 6. Textordnung

### 6.1 Stand der Untersuchung

Joh 10,22–39 ist umgeben von zwei kleinen Passagen, zu denen gleichzeitig Nähe und Distanz herrscht. Trennend wirken die Figurenkonstellation sowie Orts- und Zeitangaben, verbindend ist das Interesse an der Person Jesu. Der implizite Autor führt die Leserschaft auf der theoretisch-narrativen Ebene ans Thema Glauben und Unglauben heran, im Zusammenhang mit dem Motiv von Jesu Worten und seinen Werken. Die drei Texte offenbaren eine feine Leserführung. Nach der Erzählung einer Spaltung wird von einem vergeblichen Glaubensaufruf berichtet, danach werden Menschen erwähnt, die zum Glauben kommen. Da Joh 10,22–39 ausschliesslich Bezüge zu vorausgehenden Textstücken aufweist, stellen einige Theorien Chanukka in eine grössere Szenenfolge. Dazu muss die abgrenzende Funktion des Settings (V.22f.) nicht nur nivelliert werden, es fehlt auch eine geeignete Textgrenze, welche einen vorgezogenen Anfang einer Texteinheit ‚Tempelweihfest‘ plausibel machen würde. Eine passende Theorie bleibt vorerst ein Desiderat. Von den Kontextbezügen her gibt es jedenfalls keinen Grund, das Tempelweihfest als Deutungsmuster nach Joh 10,39 heranzuziehen<sup>215</sup> – auch wenn an Motiven weiter gearbeitet wird.<sup>216</sup>

### 6.2 Die Textordnung in Joh 7–10

Verschiedene Autoren machen sich für eine Texteinheit Joh 7–10 stark.<sup>217</sup> Geradezu rätselhaft wird dabei der Aufbau dieser Kapitelfolge gesehen. Sie wirkt als „Sammelbecken szenischer Fragmente [...], die lose und konzeptionslos nebeneinander stehen“.<sup>218</sup> Verschiedene Erzählelemente verbinden jedoch diese Szenenfolge:<sup>219</sup> Der Ort Jerusalem,<sup>220</sup> die Schismen,<sup>221</sup> eine ersuchte Offenheit,<sup>222</sup>

<sup>215</sup> Vgl. DAISE. Feasts. 56 (gegen Mollat): „The more likely chronology, however, is that the Lazarus incident (11:1–54) occurred later, after the Feast of Dedication had ended [...] – Mollat’s assumption stake a liberty that narrative time cautions against“. Der implizite Autor interessiert sich für die Frage nach der Festzeit aber überhaupt nicht.

<sup>216</sup> Vgl. DAISE. Feasts. 69: „The Feast of Dedication probably covered only the activities of 10,22–39“. Der implizite Autor orientiert sich im elften Kapitel nicht an der Festordnung, sondern an seiner Zielsetzung in Joh 20,30f. Die wesentlichen Begriffe aus dem Epilog (Jesus, Christus, Gottessohn und Leben) sind sowohl in Joh 10,22–30 als auch Joh 11 zu finden.

<sup>217</sup> Z.B. KRIENER. Glauben. 32f. (in Aufnahme von SCHENKE. Szene. 172–183). BARRETT (378) versteht Joh 7,1–10,42 als „Mittelteil des Evangeliums“ (gefolgt von WENGST. 388f.). Eine andere Aufteilung schlägt O’DAY (674) vor: Joh 6,1–10,42 als „second cycle of Jesus’ public ministry“; und BROWN (I. 414) geht von einer Einheit Joh 5–10 aus.

<sup>218</sup> So SCHENKE. Szene. 172.

<sup>219</sup> Mit der Frage nach den verbindenden Elementen in Joh 7–10 beschäftigte sich SCHENKE (Szene)t. Seine These lautet: „Der Autor des JohEv hat den Abschnitt 7,1–10,42 als literarische Einheit verstanden“ (174). Bei seiner Analyse bezieht er aber das Gesamtevangeliem zu wenig mit ein. Die

die Konfliktelemente.<sup>223</sup> Auffallend sind zudem die gehäufte Verwendung des Christustitels,<sup>224</sup> das Motiv der Sünde,<sup>225</sup> die Fragen nach der Identität Jesu (Herkunft, Gegenwart, Zukunft)<sup>226</sup> sowie die Hinweise auf seine Werke.<sup>227</sup> Dennoch gibt es auch Unterschiede: Das Verstreichen der Zeit (Laubhüttenfest und Tempelweihfest),<sup>228</sup> die wechselnden Figuren<sup>229</sup> sowie der unterschiedliche Charakter der einzelnen Passagen.<sup>230</sup> Die These an dieser Stelle ist einerseits, dass der dritte Aufenthalt von Jesus in Jerusalem (Joh 7–10) eine Texteinheit

---

eine oder andere Besonderheit in Joh 7–10 kann auch anderswo im Evangelium entdeckt werden. Auch neigt er zu einem Nivellieren von Differenzen. Vgl. KRIENER. Glauben. 32/Anm. 78: Schenke hat eine Anzahl „formaler und inhaltlicher Beobachtungen zusammengetragen, [...] die mir allerdings nicht alle gleichermaßen zwingend vorkommen. Beispielsweise ist die Einheit von Raum, Zeit und Personen doch relativ: Immerhin wechselt Jesus zwischen Tempel und Jerusalem außerhalb des Tempels; von der Einheit der Zeit kann bei einem Abstand von drei Monaten zwischen Sukkot und Channuka schwerlich die Rede sein; und auch die Personengruppen, mit denen Jesus zu tun hat, sind zu differenzieren“. Weiter: „Ich habe den Eindruck, daß Schenke etwas zu sehr preßt, um seine These von Kap. 7–10 als einer ‚dramatischen Szene‘ Nachdruck zu verleihen“.

<sup>220</sup> SCHENKE (Szene. 175) spricht von einer ‚Einheit des Raumes‘. Die Ereignisse in Joh 7,10–10,39 sind zwar in Jerusalem zu verorten, es werden aber unterschiedliche Orte genannt (vgl. Kapitel 3.1.3/3.2.3).

<sup>221</sup> Vgl. Kapitel 3.1.5a. So auch SCHENKE. Szene. 177f. Zu den Schismen zählt er z.B. auch Joh 7,26f.; 7,30f. (rhetorische Fragen gehören aber zum Stil des Evangeliums, vgl. Joh 6,41f.52.60).

<sup>222</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5c. SCHENKE (Szene. 178) erkennt zudem eine Einheit im Motiv der ‚Verborgenheit Jesu‘ (Joh 7.7.10; 8.59).

<sup>223</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5i.n. SCHENKE (Szene. 178–180) spricht zudem von einer ‚Tötungsabsicht der Juden‘ und vom ‚Tod Jesu‘ als verbindende Motive. Diese sind aber auch an anderen Stellen des Evangeliums präsent (z.B. Joh 5,18).

<sup>224</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5b. SCHENKE (Szene. 181–183) erkennt eine „negative und positive Linie christologischer Aussagen“ (181), die parallel zueinander entfaltet werden. Negative Linie: z.B. Joh 7,12.20; 8,48.51; 9,29; 10,20. Positive Linie: z.B. Joh 7,37f.; 8,12; 9,5.35ff.; 10,9.11.15.

<sup>225</sup> Vgl. SCHENKE. Szene. 180. Das Wort ‚Sünde‘ (ἁμαρτία) erscheint wiederholt im achten und neunten Kapitel (Joh 8,21.24.34.46; 9,34.41), erstmals nach Joh 1,29 und mit insgesamt 9 von insgesamt 17 Belegen im Evangelium überaus häufig. Zudem ist nur im neunten Kapitel das Wort ἁμαρτωλός (Joh 9,16.24f.31) und ἁμαρτάνω (Joh 9,2f.) zu finden.

<sup>226</sup> SCHENKE (Szene. 180) verweist zudem auf die Frage nach der ‚Herkunft der Juden‘. Die Frage nach Jesu Herkunft (Joh 7,27–29.41f.52; 8,14.19) und sein Weggehen (Joh 7,33–36; 8,14.21f.) wird v.a. im siebten und achten Kapiteln intensiv diskutiert.

<sup>227</sup> Vgl. SCHENKE. Szene. 181: „Durchgehendes Thema des gesamten Abschnitts sind die ‚Werke‘ Jesu“. Die Werke sind aber nicht stets vordergründig, vgl. Kapitel 3.2.5e.

<sup>228</sup> SCHENKE (Szene. 175) spricht dahingegen von einer ‚Einheit der Zeit‘ („Von 7,2.10 bis 10,22f. spannt sich also ein Zeitbogen, der alle dazwischen erzählten Ereignisse überspannt“).

<sup>229</sup> SCHENKE (Szene. 175f.) schreibt im Gegensatz dazu von einer ‚Einheit der handelnden Personen‘ („Auf der einen Seite steht Jesus, der Offenbarer, der einen einsamen Kampf gegen eine übermächtige Mehrheit der ‚Juden‘ kämpft“). Dabei gruppiert er alle Figuren zu einer feindlichen Einheit, obwohl die Figurenbezeichnungen ändern und einige positiv (z.B. Joh 7,41), andere wiederum neutral (z.B. Joh 9,8) gezeichnet werden.

<sup>230</sup> SCHENKE (Szene. 172.187–188) bezeichnet Joh 7–10 als Drama (so der Titel seines Aufsatzes) und die Kapitelfolge ‚geprägt vom dramatischen Dialog‘ (176f.: „Die dramatisch-dialogische Gestaltung wird im gesamten Abschnitt konsequent durchgehalten. Dazu gibt es natürlich Analogien im JohEv. Es handelt sich dabei aber um Passagen, die anders als unser Abschnitt von jeher den Eindruck großer formaler und inhaltlicher Geschlossenheit erweckt haben [...], während Joh 7–10 meist als verworren angesehen wurde“). Die einzelnen Kapitel haben aber stet ihren eigenen Charakter.



mit den beiden Festpolen Laubhüttenfest und Tempelweihfest bildet, und andererseits, dass der implizite Autor in diesen Kapiteln die Christologie entfaltet und dass diese Kapitelabfolge gezielt zum Tempelweihfest hinführt, wo dieses Thema vertieft wird.

### 6.3 Die Rückverweise in Joh 10,22–39

Die Diskussion zu den Verweisen in Joh 10,22–39 führt zu zwei Beobachtungen: Erstens beziehen sich solche nur auf Joh 7–10<sup>231</sup> und zweitens ist eine Verdichtung der Bezüge gegen das zehnte Kapitel hin feststellbar. Es zeigt sich darin sowohl das gezielte Aufnehmen und Weiterarbeiten von vorgängigen Erzählelementen, als auch ein Hinführen auf das Tempelweihfest:

- |          |  |
|----------|--|
| Joh 7    | Der Wunsch nach Offenheit (V.24e) muss im Zusammenhang mit der Forderung in Joh 7,3f. gelesen werden (vgl. Kapitel 3.2.5c).  |
| Joh 7    | Die Frage nach Christus wird beim Laubhüttenfest vorbereitet und in V.24 an Jesus herangetragen (vgl. Kapitel 3.2.5bd).  |
| Joh 7f.  | Der Festnahmeversuch in V.38 knüpft an die Stellen in Joh 7,30.32.44; 8,20 an (vgl. Kapitel 3.2.5n).   |
| Joh 7–10 | Der Hinweis von Jesus, er habe die Frage nach dem Christusanspruch bereits beantwortet (V.25), verweist auf die symbolischen Vorarbeit in den Kapiteln 7 (Tempelwort), 8 (Lichtwort) und 10 (Hirtenwort) (vgl. Kapitel 4.3). |
| Joh 8    | Die Steinigungsabsicht in V.31 erinnert an die ähnliche Konfliktschilderung in Joh 8,59 (vgl. Kapitel 3.3.5.9). <sup>232</sup>   |
| Joh 9    | Der Werkbeweis (V.25) orientiert sich am neunten Kapitel, wo am Beispiel des geheilten Blindgeborenen die Werke Gottes offenbar werden (vgl. Kapitel 3.2.5e).  |

---

<sup>231</sup> Vgl. BROWN I. 404: „[A]ll these are echoes of what happened at Tabernacles“. (1) Jesus im Tempelbereich (vgl. Joh 7,14.28), (2) das Nachfragen der ‚Juden‘ (vgl. Joh 8,25.53), (3) die Frage nach Christus (vgl. Joh 7,26.31.41–42; 9,22), (4) der Festnahme- und Steinigungsversuch, der Vorwurf von Blasphemie sowie die Einheitsaussage. KRIENER (Glauben. 33) erwähnt neben den oben ausgearbeiteten Stellen: (1) Das Motiv der Einheit (V.37ff.) in Joh 8. (2) Die Auslegung der Thora (V.34ff) in Joh 7,19–24; 9,24–34 (das Wort νόμος ist überaus häufig in Joh 7–10 zu finden: Joh 7,19(2x).23.49.51; 8,5.17; acht Belege von insgesamt 15 im Evangelium). Diese beiden letztgenannten Themen erscheinen in der obigen Aufzählung nicht, da es sich nicht um explizite Rückverweise handelt.

<sup>232</sup> Im Gegensatz zu Joh 8,59 wird in V.31 nicht nur ein weiteres Steinewerfen geschildert, sondern auch der Grund erfragt. Darin zeigt sich der Erzählfortschritt.

- Joh 10 Die kleine Hirtenrede (V.26f.) nimmt Erzählelemente aus dem grossen Pendant auf und vertieft diese (vgl. Kapitel 3.2.5g).
- Joh 10 Die einleitende Frage in V.24c ist als Wortspiel mit Joh 10,17f. zu verstehen (vgl. Anhang zu V.24c).
- Joh 10 Mit der Figurengruppe der ‚Juden‘ (V.24a) und dem Doppelthema Wort und Werk führt der implizite Autor Erzählelemente aus Joh 10,19–21 weiter.

### 6.4 Motivstruktur

Zur Klärung der Textanordnung in Joh 7–10 ist ein Vergleich mit der Motivstruktur in Joh 10,22–30 erhellend:<sup>233</sup>

|  |  |
|--|--|
| Christusfrage (V.24):                    | Beim Laubhüttenfest wird der Christustitel überaus häufig verwendet. <sup>234</sup>  |
| Offenbarungsrede und Ablehnung (V.25bc): | In den grossen Dialogen des achten Kapitels wird Jesu Identität intensiv verhandelt, aber der Unglauben (vgl. Joh 8,24.45f.) bleibt (vgl. Joh 8,59).                           |
| Werkhinweis und Ablehnung (V.25de.26a):  | Neben dem Beispielwerk, das Heilung und Entstehung von Glauben thematisiert, <sup>235</sup> ist das neunte Kapitel auch durch Ablehnung geprägt (vgl. Joh 9,34).               |
| Glauben / Hirtenmotiv (V.26b–29):        | Aspekte aus der Hirtenrede werden in den V.26ff. aufgenommen und weitergeführt. <sup>236</sup>   |
| Einheitsaussage (V.30):                  | Mit der Einheitsaussage in V.30 wird die unmittelbare Motivadaption verlassen. Was bis dahin implizit in den Texten vorhanden war, wird auf den Punkt gebracht. <sup>237</sup> |

Joh 7–10 und Joh 10,25–30 weisen die gleiche Motivstruktur auf. Beim Tempelweihfest werden aber nicht einfach die Resultate aus den vorgängigen Kapiteln aufgelistet und gebündelt, vielmehr werden grundlegende Aspekte aufgenommen und verarbeitet: Christologie, Reden und Wirken Jesu, Hirtenmotiv,

<sup>233</sup> Vgl. Kapitel 2.3.

<sup>234</sup> Siehe Kapitel 3.2.5b.

<sup>235</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5e.

<sup>236</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5g.

<sup>237</sup> Die Frage nach Jesu Herkunft respektive Zukunft wird damit bestimmt. Als Gottverbundener ist er mit dem Vater stets eins.

Glauben und Unglauben. Vom Tempelweihfest her gelesen erhält Joh 7–10 so ein klares Konzept. Dieses Modell vermag dem Rätsel der Kapitelanordnung nicht nur eine Antwort zu geben, sondern bestätigt Joh 10,22–39 als Zielpunkt dieser Textfolge.

### Fazit

Die Struktur des dritten Aufenthalts von Jesus in Jerusalem ist wie folgt zu skizzieren:

|                |   |
|----------------|---|
| Joh 7,1–13:    | Hinführung auf den dritten Aufenthalt Jesu in Jerusalem                     |
| Joh 7,14–7,52: | <b>Laubhüttenfest:</b> Vertiefung und Christushinweise                      |
| Joh 8,12–20:   | „Abschluss“ Laubhüttenfest / Eröffnung der folgenden Kapitel <sup>238</sup> |
| Joh 8,21–59:   | Identitätsoffenbarende Dialoge <sup>239</sup>                               |
| Joh 9,1–49:    | Identitätsoffenbarendes Beispielwerk <sup>240</sup>                         |
| Joh 10,1–18:   | Identitätsoffenbarende Hirtenrede <sup>241</sup>                            |
| Joh 10,19–21   | Übergangspassage: Höhepunkt des Schismas <sup>242</sup>                     |

<sup>238</sup> Der Abschnitt Joh 8,12–20 knüpft zwar direkt an das „Laubhüttenfest“ an (vgl. Kapitel 4.3.1b zum Lichtwort in Joh 8,12), bereitet aber auch die kommenden Kapitel vor: Das Selbstzeugnis Jesu (Joh 8,13–16) wird in den folgenden Dialogen des achten Kapitels vertieft. Das Zeugnis des Vaters (Joh 8,17–18) steht im Zusammenhang mit dem Zeugnis „der Werke des Vaters“ (vgl. Joh 5,36; 10,25.32[2x]f.37f.) und verweist auf Joh 9 (vgl. Joh 9,3; das Lichtwort aus Joh 8,12 wird zudem in Joh 9,5 aufgenommen). Und die Frage nach dem Vater (Joh 8,19) wird im Monolog der Hirtenrede vorbereitet und führt beim Tempelweihfest zur Einheitsaussage (Joh 10).

<sup>239</sup> PANCARO (Law. 57–59) arbeitet einen feinen Fortschritt vom siebten zum achten Kapitel heraus. Während das Wort „Vater“ bezogen auf Gott beim Laubhüttenfest fehlt (58: „The writer seems to be deliberately avoiding the term“; vgl. Joh 7,22) und θεός nur einmal vorkommt (Joh 7,17), so ändert dies im achten Kapitel grundlegend (Vater: 8,16.18f.27–29.38f.41f.44.49.53f.56; Gott: 8,40–42.47.54): Vergleich auch Joh 7,28 (ὁ πέμψας με) mit Joh 8,16 (ὁ πέμψας με πατήρ; vgl. auch Joh 8,26.29), Joh 7,17 (Lehre von Gott) mit Joh 8,28 (Lehre vom Vater), Joh 7,17 (Lehre aus Gott) mit Joh 8,42 (Jesus aus Gott), Joh 7,28 (Jesus ist gesandt) mit Joh 8,42 (Gott hat ihn gesandt) sowie Joh 7,28 (den Sendenden kennen die „Juden“ nicht) mit Joh 8,54f. (den Vater kennen die „Juden“ nicht). PANCARO (Law. 60) weist zudem darauf hin, dass im achten Kapitel wiederholt eine Ego-eimi-Formel benutzt wird (Joh 8,24.28.58), um die Identität Jesu zu offenbaren. Er vermutet eine Nähe zum absoluten Ich-bin-Gebrauch Gottes im Alten Testament: „In claiming ‚I am‘ Jesus is saying he is equal to God (in dependence upon him), that he is God“ (61).

<sup>240</sup> Siehe Kapitel 3.2.5e.

<sup>241</sup> Siehe Kapitel 4.3.1b.

<sup>242</sup> Siehe Kapitel 3.1.

Joh 10,22–39      **Tempelweihfest:** Christusthematik, Rekapitulation und Vertiefung.

Joh 10,40–42      Übergangspassage: Entstehung von Glauben<sup>243</sup>

Die Erwähnung der beiden Feste Sukkot und Chanukka in Joh 7–10 ist nicht zufällig, denn beide haben einen Tempelbezug (Kapitel 5.2). Das Tempelweihfest hat entwicklungsgeschichtlich das Laubhüttenfest abgelöst und dabei liturgische Elemente daraus entnommen (Kapitel 6.4.5). Die Erzählstrategie des impliziten Autors wird klar: Das Laubhüttenfest bereitet auf narrativer Ebene Chanukka vor. Diese Beobachtung relativiert die Fragen nach der Zuordnung der Kapitel zwischen dem Laubhütten- und Tempelweihfest zu einem der beiden Feste.<sup>244</sup> Erzähltechnisch wird in diesen Kapiteln jedenfalls auf die Chanukka-Passage hingeführt.<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Siehe Kapitel 3.3.

<sup>244</sup> SCHENKE (Szene. 184) benutzt das Wort ‚Zwischenzeit‘ für Joh 9,1–10,21.

<sup>245</sup> So auch DENNERT. Hanukkah. 449.

## IV. Kontext und Text

In diesem Kapitel wird der spezifische Beitrag der Perikope fürs Gesamtevangeli-um untersucht. Wie in den vorausgehenden Kapiteln herausgearbeitet wor-den ist, wird in Joh 10,22–39 die Christologie vertieft. Und dieser Vertiefung folgen Konfliktelemente, die typisch für Joh 7–10 sind. An dieser Doppelthe-matik ‚Konflikt und Offenbarung‘ orientiert sich dieses Kapitel. Einleitend wird der Aufbau des Evangeliums und damit der Ort der Perikope innerhalb dieses literarischen Werks geklärt sowie die Frage nach der Gattung gestellt. Beispiel-haft stehen diese beiden Abschnitte für die gleichzeitige Orientierung des Kapi-tels am Gesamtevangeli-um und der Perikope.

### 1. Evangelium und Gattung

#### 1.1 Aufbau des Johannesevangeliums

Auffallend im Evangelium ist der stete Wechsel von Erzählungen innerhalb und ausserhalb von Jerusalem.<sup>1</sup> Während die Szenen ausserhalb von Jerusalem etwa stets gleich lang bleiben,<sup>2</sup> wird die Länge der Sequenzen in Jerusalem gegen Ende des Evangeliums deutlich gesteigert.<sup>3</sup> Unsere Perikope Joh 10,22–39 steht am Ende des dritten Aufenthalts Jesu in Jerusalem.

**Prolog:** Hermeneutischer Zugang zum Evangelium (Joh 1,1–18)

**Vorstellen von Jesus (Joh 1,19–2,12)<sup>4</sup>**

Johannes der Täufer: Kontrastierung (Joh 1,19–34): Der Kommende

Erste Jünger: Titulierung (Joh 1,35–51): Das Grössere

---

<sup>1</sup> Vgl. THEOBALD. 17: „Die Erzählung bewegt sich alternierend zwischen zwei Polen, einerseits ‚Galiläa‘, andererseits ‚Judäa‘ mit Jerusalem als Hauptstadt“. Klassische Theorien unterteilen das Evangelium in Joh 1–12 und Joh 13–21. Die Schwierigkeit besteht dabei in der Aufteilung des vierten Jerusalemaufenthalts Jesu in zwei Teile.

<sup>2</sup> Joh 1,1–2,12 (63 Verse); 3,22–4,54 (69 Verse); 6,1–7,1 (72 Verse); 11,1–54 (54 Verse).

<sup>3</sup> Erster Jerusalemaufenthalt (32 Verse); zweiter Aufenthalt (47 Verse); dritter Aufenthalt (Kapi-tel 7–10); vierter Aufenthalt (Kapitel 12–20).

<sup>4</sup> Nach dem eröffnenden Prolog (Joh 1,1–18) lenkt der implizite Autor den Blick zum Jordan (Joh 1,19–51), danach nach Kana (Joh 2,1–11) und Kapernaum (Joh 2,12). Der Kommende wird präsentiert (Joh 1,[15].27.[29].30). Mit der Verheissung von Grösserem (Joh 1,50f.) und der Frage nach dem Besseren (Joh 2,10) verweist der implizite Autor auf eine neue Glaubenstiefe.

Hochzeit zu Kana: Szenische Eröffnung (Joh 2,1–12): Das Gute, das Neue

### **Erster Jerusalemaufenthalt Jesu: Glaubensgrundlegung (Joh 2,13–3,21)<sup>5</sup>**

Einführung in die Tempelchristologie (Joh 2,13–22): Der neue Tempel

Übergangspassage (Joh 2,23–25)

Die tiefere Dimension des Glaubens (Joh 3,1–21): Hermeneutik ‚von oben‘

### **Glaubensvertiefung (Joh 3,22–4,54)<sup>6</sup>**

Judäa (Joh 3,22–36): Der erwartete Christus / von oben

Samarien (Joh 4,1–42): Der verbindende Christus / ein neuer Gotteszugang

Galiläa (Joh 4,43–54) : Der heilende Christus

### **Zweiter Jerusalemaufenthalt Jesu: Konflikt und Offenbarung (Joh 5)<sup>7</sup>**

Heilung und Sabbatproblematik (Joh 5,1–18)

Vater und Sohn (Joh 5,19–30) : Ex aequo

Beglaubigung (Joh 5,31–47): Johannes, Werke, Vater, Schrift, Mose

### **Der umstrittene Jesu (Joh 6)<sup>8</sup>**

Speisung der Fünftausend (Joh 6,1–15): Jesus als Brotkönig

Übergangserzählung / Sturm (Joh 6,16–21)

Brot des Lebens (Joh 6,22–59): Jesus als Himmelsbrot

Konflikt und Offenbarung (Joh 6,60–71): Der Heilige Gottes

### **Dritter Jerusalemaufenthalt Jesu: Der verworfene Christus (Joh 7–10)<sup>9</sup>**

Vor dem Laubhüttenfest (Joh 7,1–9)

Laubhüttenfest (Joh 7,9–8,20): Aufnahme Joh 5, Fragen nach Christus

Identitätsstiftende Dialoge (Joh 8,21–59): Freiheit

Glaubensstiftendes Werk (Joh 9,1–41): Licht / Sehen

Offenbarende Hirtenrede (Joh 10,1–18): Leben / Gutes

<sup>5</sup> Im ersten Jerusalemaufenthalt Jesu wird in tempeltheologischer Sprache eine erste Antwort darauf gegeben, wer Jesus ist (vgl. Joh 2,18–21). Dieser Teil schliesst mit einer hermeneutischen Anmerkung ab (vgl. Joh 2,22). Nach einer Übergangspassage wird im nächtlichen Gespräch mit Nikodemus der hermeneutische Zugang zu Jesus offen gelegt: Es braucht eine Sichtweise ‚von oben‘ um dessen Reden und Handeln zu verstehen (vgl. Joh 3,3).

<sup>6</sup> Nach dem ersten Jerusalemaufenthalt wird die Christologie narrativ entfaltet. Johannes der Täufer präzisiert den Kommenden als denjenigen, der von oben kommt (Joh 3,31), die Erzählung mit der Samariterin führt zur Überwindung des Schismas zwischen Jerusalem und Samaria durch einen neuen Gotteszugang (vgl. Joh 4,20) und mit der Heilung eines königlichen Beamten wird erstmals eine Wundertat Jesu erzählt (wie sie in den Synoptikern oft erscheint).

<sup>7</sup> In Joh 5 wird der bis anhin inhärente Konflikt vordergründig. Es folgt eine christologische Selbstvorstellung (Monolog) und die Frage nach Jesu Beglaubigung (Johannes der Täufer, Werke, Vater, Schrift, Mose).

<sup>8</sup> In Joh 6 wird Jesus zunächst als irdischer König verneint, danach seine Herkunft ‚von oben‘ in Diskussion und Disput vorgetragen. Es kommt erstmals zu einem Glaubensabfall (vgl. Joh 6,66). Darauf wird ein Bekenntnis formuliert (Joh 6,68f.).

<sup>9</sup> Die Erzählung in Joh 7–10 führt zum definitiven Bruch zwischen Jesus und den ‚Juden‘. Es wird nicht zufällig sein, dass die Verwerfung Jesu respektive seine Beglaubigung im sechsten und im zehnten Kapitel ähnliche Erzählelemente beinhalten: Jesus ist der Geheiligte, er vermittelt Leben (Joh 6,68f.; 10,28.36).

Übergangspassage (Joh 10,19–21): Letztes Schisma

Tempelweihfest (Joh 10,22–39): Christusoffenbarung und Konflikt

Übergangspassage (Joh 10,40–42): Entstehung von Glaube

### **Das grösste Zeichen und der Tötungsbeschluss (Joh 11)<sup>10</sup>**

Das grösste Zeichen (Joh 11,1–44): Auferstehung

Offizieller Tötungsbeschluss (Joh 11,45–53)

Übergangspassage (Joh 11,54): Letzter Rückzugsort Jesu

### **Vierter Jerusalemaufenthalt Jesu: Glaube und Unglaube (Joh 11,55–20,29)<sup>11</sup>**

Setting (Joh 11,55–57): Passah, Jerusalem, Tempel, Konflikt

Salbung in Bethanien (Joh 12,1–11): Der Gesalbte

Einzug in Jerusalem (Joh 12,12–19): Der demütige König

Jerusalemer Gespräche (Joh 12,20–36): Der Universale und Ewige

Kommentar (Joh 12,37–43): Reflexion des Unglaubens

Monolog (Joh 12,44–50): Jesu Sendungsauftrag

Beispielhandlung (Joh 13,1–35): Liebesgebot

Interne Unterweisung (Joh 14–16): Christologie, Ekklesiologie, etc.

Gebet (Joh 17)

Gefangenschaft (Joh 18,1–12)

Verhör und Verurteilung (Joh 18,13–19,16a)

Kreuzigung und Grab (Joh 19,16b–42)

Das leere Grab und die Erscheinungserzählungen (Joh 20,1–29)

### **Epilog:<sup>12</sup> Zielsetzung des Evangeliums (Joh 20,30f.)**

<sup>10</sup> Im elften Kapitel wird die Frage nach dem Leben vertieft, die Auferstehung vorwegnehmend interpretiert (vgl. Joh 11,25f.) und der Konflikt verschärft (Todesbeschluss).

<sup>11</sup> Die Christologie wird vertieft und die Frage nach dem Scheitern Jesu gestellt. Es folgt der traditionelle Passionsplot: Abschiedssituation, Prozess, Kreuzigung und Auferstehung.

<sup>12</sup> Mit dem Wort ‚Epilog‘ wird in der Johannesforschung Unterschiedliches bezeichnet: Joh 20,30f. (z.B. Zürcher Bibel [2007]; THEOBALD. Osterglaube. 465; SÖDING. Schrift. 346.349–351; WENGST. 2.303f. – mit Hinweis auf ähnliche Buchschlüsse in antiker Literatur), Joh 21 (z.B. ZUMSTEIN. Endredaktion. 199; GARSKÝ. Wirken. 256; STUDENOVSKÝ. Weg. 546), Joh 21,24f. (die Zürcher Bibel 2007 spricht von einem zweiten Epilog) oder Joh 20,30–21,25 (THYEN [771] bezeichnet das gesamte Textstück als Epilog). Der Epilog stellt das Pendant zum Prolog dar. Er bezeichnet entweder eine Schlussrede, ein Nachspiel oder ein abschliessendes Nachwort (Duden. 383) und kann zusammenfassender, zielsetzender, qualifizierender, mahnender, bittender, klagender oder ankündigender Natur sein (vgl. dtv-Lexikon. 152; SÖDING. Schrift. 350f.). Oft wird darin thematisiert, „was eigentlich das Stück schon durch sich selbst aussprechen müsste“ (MEYER. Konversations-Lexikon. 868). Ein Epilog muss nicht das gesamte Werk abschliessen, sondern er kann sich auch auf einen Teil des Werks beziehen (SÖDING. Schrift. 349). Während Joh 21 dem Nachspiel gleicht (vgl. ZUMSTEIN. Endredaktion. 199/Anm. 13), stellt Joh 21,24f. ein beglaubigendes Nachwort dar und in Joh 20,30f. wird das Ziel des Evangeliums genannt (vgl. ZUMSTEIN. Endredaktion. 200f.; SÖDING [Schrift] mit ausführlicher Diskussion zu den Wörtern ‚Buch‘ [351–354], ‚Glaube‘ [355–360] und ‚Zeichen‘ [360–367]; anders KAMMLER [Zeichen. 191–211], der diese Verse „ausschliesslich auf die Selbsterweise des Auferstandenen“ bezieht [192; relativierend aber auf 210f.]). In dieser Arbeit wird das Wort ‚Epilog‘ für Joh 20,30f., für die Zielsetzung des Evangeliums, verwendet.

**Nachtrag:**<sup>13</sup> Auferstehungserzählung beim See Tiberias (Joh 21,1–23)

**Schlusswort:** Die Zeugen und das Zeugnis (Joh 21,24f.)

## 1.2 Frage nach der Gattung

Becker ordnet die Perikope der Gattung<sup>14</sup> des Rechtsstreits zu.<sup>15</sup> Sie sei geprägt von Elementen der hellenistischen Verteidigungsrede,<sup>16</sup> inhaltlich gehe es um die Legitimität des Gesandten. Theobald präzisiert:<sup>17</sup> „Einerseits verteidigt Jesus unter Berufung auf Zeugen, die für ihn eintreten, seinen Offenbarungsanspruch, andererseits geht er gegen Ende immer mehr zur Anklage über gegen diejenigen, vor denen er sich zunächst als Gesandter Gottes<sup>18</sup> zu legitimieren suchte“.<sup>19</sup> Die Perikope hat zwar „juridische[s] bzw. forensische[s] Kolorit“,<sup>20</sup> aber die Szene ist nicht insgesamt als Verhörszene zu charakterisieren.<sup>21</sup> Wie in

<sup>13</sup> Diese Wortwahl auch bei ZUMSTEIN. Endredaktion. 200. Umstritten ist, ob dieser Nachtrag einer späteren Redaktion zuzuschreiben ist (z.B. SÖDING. Schrift. 344; anders THYEN. 772; mit Hinweis auf weitere Autoren). Zum Verhältnis von Joh 1–20 zu 21, siehe ZUMSTEIN. Endredaktion. 200–204.

<sup>14</sup> Die Frage nach der Gattung wird in den Kommentaren selten gestellt (vgl. BEUTLER. Gattungen. 2509). ZUMSTEIN (Zeugnis. 36–39) geht von einer Mischgattung aus (vita mit historiographischen Elementen).

<sup>15</sup> Vgl. BECKER I. 298: „Im Joh gibt es vier Abschnitte, die die literarische Gattung des Rechtsstreits variieren: An drei Stellen, nämlich in 5,31–47; 7,15–24; sodann 8,13–20 und 10,22–25.30–39, geht es um die Legitimation des Gesandten. Anders steht es mit der vierten Stelle 15,18–16,15 (KR): Hier liegen Gemeinde und Welt im Rechtsstreit“.

<sup>16</sup> BECKER I. 299f.: „Jesus verteidigt sich selbst durch entlastende Zeugenbenennung und Gegenklage“. Dabei kommt der Verteidigung des Angeklagten eine zentrale Bedeutung zu, und nicht, wie im jüdischen Prozessrecht, die Zeugenvernehmung.

<sup>17</sup> THEOBALD. 688: Es liegt „ein Verhör vor [...] mit offiziellen Fragestellern und dem ‚Delinquenten‘“; siehe auch 147: „Der Text folgt der Gattung ‚szenisch gestaltete Verhör-Schilderung‘“ (mit Verweis auf die Formgeschichte von Berger).

<sup>18</sup> Vgl. THEOBALD. 407f.: „Der Bote oder Gesandte muss sich nach seiner Selbstvorstellung vor denen ausweisen, zu denen er gesandt wurde. Wird seine Legitimation bezweifelt, gerät schon der gewöhnliche Bote in Beweisnot, da seine Beauftragung zumeist mündlich und ohne Anwesenheit von Zeugen erfolgte“ (mit Hinweis auf BÜHNER. Gesandte. 191f.).

<sup>19</sup> THEOBALD. 407.

<sup>20</sup> THEOBALD. 407. Er zählt die Elemente auf, „die zum Motivarsenal dieser Reden gehören“: ‚Zeugnis ablegen‘ (V.25), ‚Werke‘ (V.25), ‚Schrift‘ / ‚Gesetz‘ (V.34f.), ‚Sendung‘ (V.36). Auch BERGER (Formen. 168) findet dikanische Gattungselemente: ‚Öffentlichkeit‘ (V.24), ‚Zeugnis der Werke‘ (V.25), kritische Gegenfrage (V.32). „In Joh 10,24–39 liegt eine christologische apologetische Argumentation vor [...]. Im ersten Abschnitt der Rede V. 25–30 geht es eher um eine narratio im Ich-Stil, im 2. Teil V. 34–38 um eine argumentatio mit Hilfe von Schrift und anderen Beweisen“; STIBBE. 117: „The form of this passage is again predominantly forensic discourse. Trial features are suggested by the use of interrogation, by the use of *martureō* (to testify) in v. 25, by the legal evidence of the miracles and by the introduction of the blasphemy charge in 10.33 and 36—a charge which will feature in the passion narrative (19.7)“; NEYREY (Gods. 650–3) spricht von einem „Forensic Proceeding“: Claim (Joh 10,1–16/V.28–30.33), Judgment (V.24/V.33) und Apology (V.25–27/V.34–36).

<sup>21</sup> Im Gegensatz zur synoptischen Verhörszene fehlt der juridische Rahmen (vgl. Kapitel 4.3.3), der Konflikt ist geprägt durch spontane Gewalt (vgl. V.31.39) und nicht durch eine offizielle Verurteilung und die Fragenden in V.24 werden nicht als Ankläger oder Richter vorgestellt.



Kapitel 2.3 aufgezeigt wurde, legt der implizite Autor in der Perikope den Zugang zu Jesu dar, lässt dessen Anspruch apologetisch begründen und lädt zum Glauben ein. Auch wenn Gattungselemente eines Verhörs zu entdecken sind, so handelt es sich nicht um eine reine Gattung.<sup>22</sup>

## 2. Der Konflikt

Die feindlichen Aktionen gegen Jesus in V.31.39 sind Teil einer umfassenden Konfliktentwicklung im Johannesevangelium.<sup>23</sup> Zunächst wird der Konfliktfortschritt im Gesamtwerk untersucht, danach die Spezifika der Perikope.

### 2.1 Der Konflikt im Evangelium

#### *a. Glaube und Unglaube im Evangelium*

Das Evangelium will Glauben vermitteln (Joh 20,30f.), gleichzeitig ist das gesamte Werk aber vom Widerspruch des Unglaubens durchzogen. Dies wird im Prolog symbolisch durch den Gegensatz von Licht und Finsternis dargestellt (vgl. Joh 1,5).<sup>24</sup> Der Erzählteil beginnt glaubensvermittelnd mit dem Zeugnis von Johannes dem Täufer, den Bekenntnissen der ersten Jünger<sup>25</sup> sowie der Hochzeit zu Kana.<sup>26</sup> Nach dieser christologischen Einführung wird beim ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem der Konflikt vordergründig.<sup>27</sup> Darauf breitet sich

<sup>22</sup> Vgl. BEUTLER. Gattungen. 2554: „Der Redestoff des Joh enthält mannigfache Formen von Zwiegesprächen, die gattungskritisch nicht leicht einzuordnen sind“; ATTRIDGE. Orientation. 63: „The attempt to analyze the formal features and generic affinities of the Fourth Gospel in general and its various discourse materials in particular has always encountered a certain degree of frustration [...]. The forms seem to be more fluid; the generic markers less clear-cut“; 78: „John’s genre bending is an effort to force its audience away from words to an encounter with the Word himself“; vgl. auch BERGER. Gattungen. 1045.

<sup>23</sup> Der Begriff ‚Konflikt‘ ist der Konfliktforschung entnommen (vgl. GLASL. Konfliktmanagement. 11–17). Übertragen auf die johanneische Konfliktdarstellung ist der Grundkonflikt wie folgt zu skizzieren (vgl. 15): (1) Es besteht ein Gegensatz zwischen Gott und der Welt respektive zwischen Jesus und den ‚Juden‘ (Interaktion). (2) Nur eine Seite muss den Konflikt forcieren. (3) Eine Unvereinbarkeit (vgl. Joh 1,5) sowie (4) ein Realisierungshandeln ist gegeben. (5) Ein Bedrängen wird zumindest von einer Seite wahr genommen (vgl. V.24c). Im Vergleich mit dem soziologischen Modell müssen die Eigenheiten eines literarischen Werks berücksichtigt werden.

<sup>24</sup> Vgl. DELLING. Kreuzestod. 98: „Das Johannes-Evangelium ist durchzogen von Hinweisen auf den Widerspruch, auf den Jesus stößt. Der erste begegnet bereits im Prolog, wahrscheinlich schon in 1,5, sonst in 1,10f.“.

<sup>25</sup> Das wiederholte Bekenntnis mit christologischen Titeln in diesem Abschnitt führt zur Verheissung, dass Grösseres den Nachfolgern zuteil werden wird (Joh 1,51).

<sup>26</sup> Vgl. Joh 2,10; THEOBALD. 216: „Die Fülle des Weins ist nach dem Alten Testament [...] und frühjüdischen Texten Zeichen der letzten Tage, der messianischen *Endzeit* [...]. In Jesus bricht die lang ersehnte Heilszeit an (vgl. Joh 10,10).“

<sup>27</sup> Joh 2,15.

das Evangelium aus. In Judäa wird getauft (Joh 3,22), aufgrund des Zeugnisses einer Samaritanerin kommen viele Menschen zum Glauben (Joh 4,39) und auch der königliche Beamte von Kafarnaum vertraut dem Worte Jesu (Joh 4,50). Trotz dieser Glaubenslinie lässt sich hier bereits der Schatten des Kreuzes aufzeigen, zum Beispiel in der Bemerkung, dass Jesus Judäa verlässt, nachdem die Pharisäer seinen Aufenthaltsort in Erfahrung gebracht haben (Joh 4,1–3).<sup>28</sup> Dieser Konflikt wird bei Jesu zweitem Aufenthalt in Jerusalem einerseits offener (vgl. Joh 5,16–18),<sup>29</sup> andererseits wird Jesu Gottverbundenheit vertieft (Joh 5,19–47).<sup>30</sup> Im sechsten Kapitel erreicht die Glaubensausbreitung mit der Gegend rund um den See von Tiberias (Joh 6,2) ihre geographische Grenze im Evangelium.<sup>31</sup> Nach offenbarenden Dialogen trennen sich aber gegen Ende des Kapitels viele Jünger von Jesus (Joh 6,66), weil dessen Worte unerträglich sind (Joh 6,60). Nur der engste Kreis bekennt sich zu ihm (Joh 6,68f.). Ab Joh 7 verschärft sich der Konflikt zusehends (physisches Vorgehen gegen Jesus,<sup>32</sup> verbaler Schlagabtausch,<sup>33</sup> Ausschlussdrohungen<sup>34</sup>) gleichzeitig steht der dritte Aufbruch nach Jerusalem unter dem Zeichen des Offenbarwerdens Jesu.<sup>35</sup> Diese Kapitel laufen auf das Tempelweihfest hin, wo mit der Einheitsaussage die bisher höchste Offenbarung formuliert (V.30) und die letzte öffentliche Auseinandersetzung zwischen Jesus und den ‚Juden‘ erzählt wird. Im elften Kapitel wird mit der Erzählung der Auferstehung nicht nur ein alles überbietendes

<sup>28</sup> Vgl. THEOBALD. 297: Jesus „erfährt, dass die Kunde von seinem Missionserfolg an die Ohren der Pharisäer gedrungen ist. Wenn er ihretwegen Judäa verlässt, setzt das voraus, dass sie dort das Sagen haben [...]. Es deutet sich an, was bei der nächsten Rückzugsnotiz 7,1 dramatische Züge annehmen wird: Die jüdischen Autoritäten trachten ihm nach dem Leben“.

<sup>29</sup> Die ‚Juden‘ verfolgen Jesus (Joh 5,16) und suchen ihn zu töten (Joh 5,18), weil er den Sabbat bricht und sich dabei auf Gott beruft (Joh 5,17).

<sup>30</sup> Die gegnerische Absicht wird nur kommentiert, es fehlt aber ein konkretes Vorgehen. Auch beinhaltet der Monolog Jesu (Joh 5,19–47) Konfliktmaterial, ohne dass eine unmittelbare Reaktion darauf folgen würde.

<sup>31</sup> Nur die Erwähnung von ‚Griechen‘ in Joh 7,35; 12,20 erweitert den geographischen Blickwinkel. Vgl. SCHAPDICK. Weg. 45: „Mit Joh 6,1–7,9 wird der Konflikt nicht nur geographisch ausgeweitet, indem die Auseinandersetzung um den Offenbarungsanspruch Jesu auch in Galiläa beginnt (vgl. Joh 6,1–59), sondern es kommt auch zu einer Vergrößerung der Opponenten Jesu, indem Jesus Offenbarungsreden seine Jüngerschaft spalten“.

<sup>32</sup> Das Tötungsvorhaben wird bereits in Joh 7,1 erwähnt: vgl. Joh 7,19f.25; 8,[22].37.40.[44].

<sup>33</sup> Die gegenseitigen Vorwürfe lauten ‚Besessenheit‘ respektive ‚Kinder des Teufels‘ (Joh 8,31–59). Zu Joh 8,44, vgl. THEOBALD. 603–610; SCHAPDICK. Weg. 45: „Mit Joh 8,12–59 verschärft sich der Konflikt weiter. Reden Jesu wechseln mit Reden seiner Gegner (vgl. Joh 8,12–29), wobei diesen nun auch ihre Abrahamskindschaft durch Jesus in massivster Weise bestritten wird (vgl. Joh 8,30–58)“.

<sup>34</sup> Siehe auch Joh 12,42; 16,1. Vgl. ÖHLER. Steinigung. 404: „Auf der Ebene des Erzählers und seiner intendierten Leser und Leserinnen geht es freilich nicht um eine Auseinandersetzung innerhalb eines Volkes, sondern um die Differenz zweier sich gegenüberstehender Gemeinschaften, der Synagoge und der johanneischen Gemeinde“; Zumstein. Ausgrenzung. 383–393: „Das Trauma der Trennung zwischen der pharisäischen Synagoge und den johanneischen Gemeinden zeichnete das Gedächtnis dieser urchristlichen Gruppe so tief, dass diese nachösterliche Erfahrung in der Geschichte des joh Christus integriert und in diesem literarischen Kontext theologisch bearbeitet wurde“ (383).

<sup>35</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5c.

Zeichen nachgeliefert, sondern es folgt der definitive Todesbeschluss durch den Hohen Rat.<sup>36</sup> Beim letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem spitzt sich der Konflikt zu, gleichzeitig wird der Glaube vertieft. Nach Kapitel 12<sup>37</sup> folgt die glaubensstiftende Abschiedsrede und das Abschiedsgebet (Joh 13–17), danach wird Jesus verraten (Joh 18,2–5), worauf Verhörszenen, Urteilsfällung (Joh 18,12–19,16) und Vollstreckung (Joh 19,18) folgen. Die Auferstehung Jesu durchbricht zwar auf unerwartete Weise diese Konfliktschpirale und ein neuer Glaubenszugang wird ermöglicht, aber im Folgenden bleibt die Gemeinschaft der Glaubenden bedroht (vgl. Joh 20,19 mit Joh 16,2).<sup>38</sup>

### *b. Verarbeitung von traditionellem Konfliktmaterial*

Das Johannesevangelium übernimmt aus der Tradition Konfliktmaterial<sup>39</sup> und verarbeitet dieses in den johanneischen Jerusalemsequenzen. Im ersten Jerusalemaufenthalt wird die Tempelreinigung erwähnt (vgl. Mk 11,15–18).<sup>40</sup> Im Gegensatz zur Darstellung in den Synoptikern bleibt der dadurch ausgelöste Konflikt aber vorerst hintergründig.<sup>41</sup> Beim zweiten Jerusalemaufenthalt rückt die Sabbatproblematik ins Zentrum (Joh 5,18), wie dies bereits im Markusevangelium als spezifischer Konfliktpunkt zwischen Jesus und jüdischen Kontrahenten gezeichnet wurde.<sup>42</sup> Im dritten Jerusalemaufenthalt erinnern der Vor-

<sup>36</sup> Vgl. BARRETT. 404 (zu Joh 11,53): „Es ist zu beachten, daß Joh darauf hinweist, daß das gewaltige Wunder der Auferweckung des Lazarus der unmittelbare Anlaß für den Tod Jesu war“.

<sup>37</sup> Vgl. DELLING. Kreuzestod. 100: „Von Joh. 12,20 ab treten die Gegner Jesu in der Darstellung des Johannes-Evangeliums vorerst völlig zurück. In 12,20–36; 13,1–38 wird in mannigfaltiger Weise auf den bevorstehenden Tod Jesu Bezug genommen, seine Bedeutung wird mehrfach in entscheidenden Sätzen interpretiert“.

<sup>38</sup> Der Überblick zeigt, dass im Evangelium zunächst ein hoffnungsvoller Anfang geschildert wird (Joh 1–4), der ins Stocken gerät (Joh 5–6), was zu Debatten und Spaltungen führt (Joh 7–10), die zu Ungunsten von Jesus entschieden werden (Joh 10,22–39). Auch ein letztes, alles überbietendes Zeichen (Joh 11) ändert nichts mehr an der Tatsache, dass der Unglaube das letzte Wort haben will (vgl. Joh 12). Darauf folgt eine interne Jüngerbelehrung (Joh 13–17), ein radikales Vorgehen gegen Jesus (Joh 18f.), Kreuz und Auferstehung (Joh 20).

<sup>39</sup> Zum Konflikt in den synoptischen Evangelien, siehe DELLING. Kreuzestod. 57–82.

<sup>40</sup> Die Tempelreinigung gehört zum Traditionsmaterial, das im vierten Evangelium aufgenommen und verarbeitet wurde (vgl. CONZELMANN. Arbeitsbuch. 364f.). Im Gegensatz zur Darstellung in den Synoptikern befindet sich die Szene der Tempelreinigung aber am Anfang des Evangeliums (vgl. dazu ZUMSTEIN. Zeugnis. 43–47), auch wenn gleich bleibt, dass sie zum ersten Auftritt Jesu in Jerusalem gehört (vgl. Mk 11,15a; Mt 21,10; Lk 19,41–44: Einzug in Jerusalem; Mk 11,15b–17; Mt 21,12–17; Lk 19,45–48: Tempelreinigung; vgl. CONZELMANN. Arbeitsbuch. 364: „Die ‚Tempelreinigung‘ findet sich bei Joh nicht im Rahmen des Passionsberichts; sie geschieht aber wie bei den Synoptikern während Jesu erstem Aufenthalt in Jerusalem [2,14–22]. Trotz einiger Unterschiede ist die Entscheidung deutlich“).

<sup>41</sup> Während in Mk 11,18 unmittelbar darauf die Schilderung einer Tötungsabsicht folgt, so ist in Joh 2,23–25 nur eine distanzierte Haltung von Seiten Jesu gegeben. Dieser Konflikt in Jerusalem wird aber spätestens in Joh 4,1–3 sichtbar. Auch Mt 21,12f. formuliert nicht unmittelbar eine Reaktion darauf (vgl. Mt 21,15). Das Lukasevangelium wiederum hat einen Kommentar zwischen Tempelreinigung (Lk 19,45f.) und Reaktion (Lk 19,48), dass nämlich Jesus täglich im Tempel lehrte.

<sup>42</sup> Im Gegensatz zur markinischen Szene (vgl. Mk 3,1–6) hat das Johannesevangelium den Streit um den Sabbat in Jerusalem angesiedelt. Gemeinsam ist, dass in diesem Zusammenhang ein erster und

wurf der Besessenheit (vgl. Kapitel 3.1.5c),<sup>43</sup> die Festnahmeversuche (vgl. Kapitel 3.2.5n)<sup>44</sup> sowie weitere Motive<sup>45</sup> an ähnliches Material bei den Synoptikern. Und während in Mk 14,1<sup>46</sup> kurz vor dem (letzten) Passah ein definitiver Tötungsbeschluss der Hohepriester und der Schriftgelehrten erwähnt wird, so erinnert dies an den Todesbeschluss durch den Hohen Rat in Joh 11,45–54 (vgl. Joh 11,55).<sup>47</sup> Weiter gleicht die darauffolgende johanneische Passionszeit (Ver rat, Verhör, Verurteilung und Kreuzigung) dem synoptischen Plot.<sup>48</sup> Der implizite Autor zeigt eine klare Tendenz, in den Jerusalemsequenzen Konfliktmaterial zu verarbeiten, das bei den Synoptikern vorliegt. Diese Wahl erstaunt umso mehr, da Traditionsmaterial eher selten im Johannesevangelium erscheint.<sup>49</sup>

### c. *Symmetrie und Asymmetrie in der Konfliktdarstellung*

Während das Vorgehen gegen Jesus in der Erzählung an Schärfe gewinnt – vom unbeteiligt wirkenden Nachfragen nach dem Grund von Jesu Handeln (Joh 2,18) bis zur Todesforderung (Joh 19,15) –, wird Jesu Verhalten dazu asymmetrisch gezeichnet. Die anfängliche Tempelreinigung und das Vertreiben der Tempelhändler (Joh 2,14–17) bleibt sein einziges physisches Vorgehen im Evangelium.<sup>50</sup> Diese Tat zeigt sowohl provokative als auch prophetische Züge.<sup>51</sup>

---

früh anzusetzender Tötungsbeschluss erwähnt wird (vgl. Mk 3,6), der vorerst aber ohne Folgen bleibt (vgl. Mt 12,14; Lk 6,11). Vgl. DELLING. Kreuzestod. 98: „Beziehungen zur synoptischen Darstellung werden sichtbar, wenn von der Todesdrohung im Zusammenhang des Heilens Jesu am Sabbat die Rede ist“.

<sup>43</sup> Vgl. Mk 3,22–30 (aber in einem anderen Kontext).

<sup>44</sup> Vgl. Mk 12,12 (vgl. auch Mk 14,1.44.46.49). In Mk 12,12 aber mit einem anderen Verb: κρατέω (so auch Mt 21,46; anders Lk 20,19: ἐπιβάλλω). Die Versuche bleiben auch im Markusevangelium vorerst erfolglos (vgl. Joh 7,30.32.44; 8,20; V.39: πιάζω).

<sup>45</sup> Während bei den Synoptikern das Gleichnis von den bösen Weinbauern erzählt wird, so wird im vierten Evangelium die Ablehnung des Sohnes narrativ entfaltet. (1) Vergleich Mk 12,7 mit dem Tötungsmotiv in Joh 7,19f.25; 8,[22].37.40.[44]; zuvor bereits in Joh 5,18. (2) In Mt 21,35 wird das Steinigungsmotiv genannt (λιθοβολέω), das auch in Joh 8,59 und 10,31 eine Rolle spielt. (3) In V.36 bekennt sich Jesus erstmals als Gottessohn (vgl. Mk 12,6; Motiv des Sohnes).

<sup>46</sup> So auch Mt 26,3f.; Lk 22,2 (im Lukasevangelium aber ohne Zeitangabe).

<sup>47</sup> Jesus befindet sich zwar nur in der Nähe von Jerusalem (vgl. Joh 11,18: Bethanien, etwa fünfzehn Stadien [ca. 3km] von Jerusalem entfernt), der Versammlungsort des Hohen Rates ist aber dort zu lokalisieren. Die Protagonisten im Johannesevangelium sind die Hohepriester und Pharisäer (Joh 11,47) und der Zeitpunkt des Geschehens ist früher (vgl. Joh 11,54 und 12,1).

<sup>48</sup> Vgl. CONZELMANN. Arbeitsbuch. 365: „Die Passions- und Ostererzählung 18,1–20,13 entspricht weithin den synoptischen Parallelen; freilich ist Jesus durchgängig als der Überlegene gezeichnet, und er erscheint kaum als Opfer (vgl. 18,6; 18,29–38)“.

<sup>49</sup> Im Gegensatz dazu sind Konfliktszenen im Johannesevangelium ausserhalb von Jerusalem selten. In Joh 6 z.B. wird mit der Speisung der Fünftausend und dem Gang über das Wasser zwar zwei bekannte Erzählungen verarbeitet, bei den Synoptikern fehlt aber der Aspekt des Konflikts (Glaubensbruch).

<sup>50</sup> So auch ÖHLER. Steinigung. 411.

<sup>51</sup> Vgl. THEOBALD. 224: „Die erste Hälfte der Erzählung (V. 14–17) gehört *gattungsgeschichtlich* zum alttestamentlichen Strom prophetischer Zeichenhandlungen (vgl. Jes 20,1–6; Jer 19,1–2a.10–11; Ez 5,1–7): Ein Prophet setzt ein provokatives Zeichen, das er in einem begleitenden Spruch (zum Beispiel einem Gerichtswort) deutet (hier V. 16)“. Anders SCHNELLE. Tempelreinigung. 371: „Unbän-

In unmittelbarer Gefolgschaft vermeidet Jesus Konflikte durch sein Rückzugsbestreben (vgl. Joh 4,1–3).<sup>52</sup> Konfliktschürend wirkt erst wieder sein Heilen an einem Sabbat (z.B. Joh 5,16) und der damit zusammenhängende Anspruch, im Einklang mit Gott zu wirken (z.B. Joh 5,18; ähnlich Joh 8,58f. oder Joh 10,30f.38f.).<sup>53</sup> Im achten Kapitel werden sich verhärtende Positionen im Ringen um die Wahrheit sichtbar (z.B. Joh 8,44–48; vgl. auch Joh 9,41). Während dieses Streitgespräch in einer Machtdemonstrationen von Seiten der Gegnerschaft mündet (Joh 8,59: Steinewerfen),<sup>54</sup> so verteidigt sich Jesus durchgehend (nur)<sup>55</sup> mit Worten.<sup>56</sup> Dies führt am Ende des Evangeliums zu einem schlichten und konfliktarmen Bild Jesu. Er legt sein Leben ohne grossen Widerstand hin (vgl. Joh 10,18) und schweigt zeitweise im Prozess gegen ihn, obwohl er dadurch sein Leben retten könnte (vgl. Joh 19,9f.). Seine Gegnerschaft nutzt hingegen ihre Gelegenheit und erwirkt eine Verurteilung durch Kreuzigung (Joh 19,15). Die daraus resultierende Erhöhung ist im Evangelium aber nicht etwa Tiefpunkt, sondern Vollendung (Joh 19,30). Die destruktive und widergöttliche Macht dieser Welt wird entlarvt und gerichtet (vgl. Joh 16,11).

#### *d. Konfliktsteigerung*

Unterschiedliche Elemente sind im Evangelium zu identifizieren, anhand derer der implizite Autor den Konflikt anschwellen lässt:<sup>57</sup>

---

diger Zorn ergreift ihn angesichts der Zustände im Tempel. Kein Evangelist zeichnet Jesus so gewalttätig wie Johannes an dieser Stelle“.

<sup>52</sup> So dann z.B. auch in Joh 9,59; 10,40–42.

<sup>53</sup> Vgl. auch SCHAPDICK. Weg. 45 (zu Joh 5): „Mit Joh 5,19–47 tritt Jesus in einer langen Offenbarungsrede seinen Opponenten entgegen und setzt sie nach der erneuten Darstellung des mit seiner Person verbundenen Offenbarungsgeschehen Gottes (vgl. Joh 5,19–30) selbst auf die Anklagebank, indem nicht nur wieder Johannes der Täufer als Zeuge für Jesus hervorgehoben wird (vgl. Joh 5,33–36), sondern indem vielmehr auch die Glaubensgrundlagen der Antagonisten Jesu, auf denen ihr Gottesverhältnis ruht (Tora, Mose), für das eigene Offenbarungsanliegen Jesu instrumentalisiert werden (vgl. Joh 5,39f.45–47). Dies führt schließlich dazu, daß den Opponenten jegliches Gottesverhältnis bestritten wird (vgl. Joh 5,37f.41–44), weil sie sich Gott in Jesus verweigern“.

<sup>54</sup> ÖHLER (Steinigung. 407) interpretiert den Gewaltausbruch der Gegnerschaft als Niederlage: „Sie haben keine Argumente mehr“.

<sup>55</sup> ÖHLER (Steinigung) spricht von sprachlicher / symbolischer Gewalt (393). Jesus drohe implizit mit seiner Gerichtsbotschaft (404.408.411) und bestreite die Freiheit (405) sowie die Herkunft und kollektive Identität (405.411) seiner Kontrahenten. Aber auch diese üben symbolische Gewalt aus. Sie grenzen ihn aus (406) und treffen ihn in seiner Ehre und seinem Ansehen (408). Es handle sich um einen Normkonflikt (405f.).

<sup>56</sup> ÖHLER (Steinigung. 409) bezeichnet Joh 10,25–29 als ‚Drohung mit eschatologischer Gewalt‘: „Indirekt kündigt er freilich an, dass die, die nicht glauben und daher nicht zu seinen Schafen gehören (10,25f.), all diese Gaben nicht empfangen werden“.

<sup>57</sup> Vgl. Schapdick. Weg. 34–51; 36: Er spricht von einer „immer bedrohlich werdende[n] Feindschaft“; von einer „immer stärker werdende[n] Absicht, ihn [= Jesus] zu ergreifen und zu töten“. Vgl. auch GLASL. Konfliktmanagement. 215–286.

|   |   |
|---|---|
| Erste Szeneneinheit<br>(Joh 1,19–2,12):             | Praktisch keine Konflikthanzeige. <sup>58</sup>   |
| Erster Jerusalem-<br>aufenthalt<br>(Joh 2,13–3,21): | Konflikthanzeige: <sup>59</sup> Tempelreinigung (2,15), das Niederreißen des Tempels (2,18–22), das Nicht-Anvertrauen Jesu als Ausdruck von Differenz (2,24), die symbolische Erwähnung der Nacht (3,2), <sup>60</sup> Hinweis auf die Erhöhung als Ausgang des Konflikts (3,14). <sup>61</sup><br><br>Darstellung: Anspielungen auf Jesu Tod, Kommentarhinweise.<br><br>Kontrahenten: –<br><br>Beanspruchter Darstellungsraum: knapp, einzelne Anspielungen. |
| Dritte Szeneneinheit<br>(Joh 3,22–4,54)             | Konflikthanzeige: Ein Hinweis auf den Gefängnisarrest von Johannes dem Täufer als Jesus nahestehende Figur (3,24), <sup>62</sup> Angespanntheit und Suche von Distanz (4,1–3).<br><br>Darstellung: indirekte Anspielungen, erste Konsequenzen von Seiten Jesu. Kommentarhinweise.<br><br>Kontrahenten: ungenannt, die Pharisäer (4,1–3).  |

<sup>58</sup> Erste Anzeichen eines Konflikts sind in der Distanz zwischen den Jerusalemer Tempeldienern und Johannes am Jordan, in der Frage nach der (rechten) Reinigung (Joh 1,19) sowie in der Lammssymbolik zu entdecken (Joh 1,29.36; vgl. auch DELLING. Kreuzestod. 98: „Noch vor den Notizen über die Nachstellungen gegen Jesus werden jedoch markante Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu gegeben“).

<sup>59</sup> In der Konfliktforschung wird die erste Eskalationsstufe ‚Verhärtung‘ genannt. Vgl. GLASL. Konfliktmanagement. 216: „Die erste Stufe der Eskalation unterscheidet sich – äusserlich besehen – nur geringfügig von den alltäglichen Formen des entspannten, normalen Umgangs miteinander, die gelegentlich von Spannungen und Reibungen heimgesucht werden“. Der implizite Autor arbeitet im Johannesevangelium aber mit anderen Stilmitteln: Symbolen (z.B. Nacht), Andeutungen (z.B. Nicht-Anvertrauen) und proleptischen Hinweisen (z.B. Kreuz).

<sup>60</sup> Vgl. THEOBALD. 246: „Nikodemus kommt im Schutz der Nacht zu Jesus. Nicht [...], weil es Sitte jüdischer Gelehrter gewesen sei, sich gerne in der Stille der Nacht über die Thora auszutauschen (BILL. II. 419f.; 1QS VI,7), sondern weil er aus Angst vor den Jesus feindlich gesonnenen ‚Juden‘ sein Gespräch mit ihm geheim halten will“; BARRETT. 226. Das Wort ‚Nacht‘ erinnert an das Reden von Finsternis in Joh 1,5 und die Passage endet mit dem Hinweis auf das Finstere im Menschen (vgl. Joh 3,19–21).

<sup>61</sup> Vgl. DELLING. Kreuzestod. 104: „Daß Johannes für 3,14f. speziell an die Kreuzigung denkt, wird dadurch bestätigt, daß er in 12,32f. das Erhöhtwerden ausdrücklich auf den Tod Jesu bezieht. Überdies begegnet in 3,14 das (eschatologische) *dei*, das in Mk. 8,31 das Kreuz Jesu in Gottes Heilsplan begründet“.

<sup>62</sup> Dadurch wird auch Jesus in ein kritisches Licht gerückt. Vgl. THEOBALD. 283: „Warum betont V. 24, was doch eigentlich selbstverständlich ist? ‚Denn dass einer, der [...] Leute tauft, nicht gleichzeitig im Kerker des Antipas sitzen kann [...], versteht sich ja wohl von selbst‘“. Geht es um Harmonisierung oder um eine Korrektur des synoptischen Geschichtsbildes oder um eine Vermächtnisrede? Da nach Joh 3 nicht mehr von einem aktiven Reden und Wirken von Johannes die Rede ist, nimmt die Notiz das zukünftige Geschick des Täufers vorweg.

|   |  |
|---|--|
|   | Beanspruchter Darstellungsraum: Hinweise, einzelne Verse.  |
| Zweiter Jerusalem-aufenthalt<br>(Joh 5,1–47)                  | <p>Konfliktanzeige: Offenlegung einer feindlichen Gesinnung (5,16.18), es fehlt aber noch an einem konkreten Vorgehen gegen Jesus, offenbarende Verteidigungsrede.</p> <p>Darstellung: Kommentar, Monolog.</p> <p>Kontrahenten: die ‚Juden‘.</p> <p>Beanspruchter Darstellungsraum: einzelne Verse, Abschnitt.</p>   |
| Fünfte Szeneneinheit<br>(Joh 6,1–71)                          | <p>Konfliktanzeige: Gewalt (6,15),<sup>63</sup> Murren (6,41), interner Streit (6,52), Glaubensabfall (6,66).</p> <p>Darstellung: Anzeichen von Spannungen, Spaltung innerhalb der Anhängerschaft.</p> <p>Kontrahenten: Anhänger Jesu, ein Verrat wird erwähnt (6,70f.).<sup>64</sup></p> <p>Beanspruchter Darstellungsraum: Mehrere Verse im gesamten Kapitel.</p>  |
| Dritter Jerusalem-aufenthalt<br>(Joh 7,[1–9]10–10,39 [40–42]) | <p>Konfliktanzeige:<sup>65</sup> Spaltungen (7,12.40–43; 10,19–21),<sup>66</sup> erstmals wird ein physisches Vorgehen gegen Jesus geschildert (Festnahmeversuch: 7,30.32.44; 8,20; 10,39. Steinigungsversuch: 8,59; 10,31),<sup>67</sup> Disqualifizierung von Sympathisanten von Jesus (7,45–49), Problematisierung seines Selbstzeugnisses (8,13), Unterstellung einer Selbsttötung (8,22), Vorwürfe der Besessenheit (7,20; 8,48.52),<sup>68</sup> der Konflikt betrifft auch Jesu Anhänger (vgl. 9,22.34).<sup>69</sup></p> |

<sup>63</sup> Jesus wird als eschatologischer Prophet erkannt (Joh 6,14). Der anschließende Versuch, ihn mit Gewalt zum Brotkönig zu erheben (Joh 6,15), ist konfliktgeladen.

<sup>64</sup> Vgl. DELLING. Kreuzestod. 101: „In 6,70 f. ist sozusagen die Szene der Ankündigung des Verrats durch Jesus, die das Johannes-Evangelium außerdem mit den Synoptikern in der Leidensgeschichte hat, vorausgenommen – so bedeutsam ist der Vorgang für Johannes“. Das frühe Erwähnen des Verrats scheint aber vor allem zum Konzept einer Konfliktsteigerung im Evangelium zu gehören.

<sup>65</sup> In der Konfliktforschung wird eine Steigerung im Übergang von Worten zu Taten festgemacht. Vgl. Glasl. Konfliktmanagement. 231: „Für die beiden ersten Eskalationsstufen war das Wort das wichtigste Mittel der Auseinandersetzung. Nachdem [...] die Schwelle zur Stufe drei überschritten worden ist, ändert sich das Erscheinungsbild des Konflikts“. Vgl. auch 234: „Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung verlagert sich zusehends auf die non-verbale Kommunikation“. Im Evangelium wird der Konflikt zunächst nur angedeutet, bevor konkrete Massnahmen geschildert werden.

<sup>66</sup> Vgl. Kapitel 3.1.5a.

<sup>67</sup> Die siebte Stufe wird ‚begrenzte Vernichtungsschläge‘ genannt, vgl. GLASL. Konfliktmanagement. 271–276. Der Konflikt wird härter gezeichnet, die Ausführung bleibt aber noch unvollendet.

<sup>68</sup> In Joh 8,31–59 prallen starre Positionen aufeinander: Teufelskinder versus Besessenheit. Eine solche Polarisierung ist typisches Zeichen ab der vierten und fünften Eskalationsstufe. Vgl. GLASL. Konfliktmanagement. 239f.: Er spricht von einem „Prozess des internen und externen Polarisierens und Projektierens, der gleichzeitig zu einem zweifachen Ergebnis führt, nämlich zum Selbstbild und zum

Darstellung: Das Vorgehen gegen Jesu wird konkreter, die direkte Konfrontationen wird erstmals gesucht (Dialoge), begrenzte Vernichtungsschläge.

Kontrahenten: Neu werden die Hohepriester (höchste religiöse Instanz) und ihre Gerichtsdiener eingeführt und separat in Szene gesetzt (z.B. Joh 7,32.45–52), die Pharisäer konfrontieren Jesus das erste Mal (Joh 8,13).

Beanspruchter Darstellungsraum: Ganze Abschnitte.

Sechste Szeneneinheit (Joh 11,1–[47–53]54)      Konfliktanzeige: Todesmut der Jünger (11,8.16), Furcht vor Verlust des eigenen Einflusses (11,48), Tötungsbeschluss (11,53).

Darstellungsform: Das Thema Tod durchzieht das gesamte Kapitel, separate Inszenierung der Gegnerschaft.

Kontrahenten: der Hohe Rat als oberste Gerichtsbarkeit (Joh 11,47–53).

Beanspruchter Darstellungsraum: einzelne Verse, Abschnitt.

Vierter Jerusalem-  
aufenthalt  
(Joh [11,55–12,11];  
12,12–19,16[17–42])      Konfliktanzeige: definitiver Festnahmebefehl (11,57), Tötungsbeschluss gegen Lazarus (12,10), Wissen um Ausschluss- und Tötung von Jesu Jünger (16,2), Festnahme und Verhör (18,2ff.), Jesus wird als Verbrecher angeklagt (18,30), Auspeitschen, Dornenkrone, Gesichtsschläge (19,1–3), der Tod wird gefordert (19,6.7.15), Vollstreckung des Todesurteils (19,18).

Darstellungsform: gelingender Vernichtungsschlag.<sup>70</sup>

---

Feindbild“. Und 238: „Das Denken der Konfliktparteien bewegt sich nun in Dualitäten: schwarz oder weiss, dafür oder dagegen; Wahrheit oder Lüge. Schattierungen und Mischfarben sind verblichen“. Und 249 (fünfte Stufe): „Die Konfliktparteien erleben jetzt den Gegensatz [...] als von ‚Himmel und Hölle‘, von ‚Engel und Teufel‘. Diese Positionen, mit denen die Parteien sich selbst oder die Gegenseite identifizieren, übersteigen die gebräuchlichen moralischen Dimensionen. [...]. Die Konfliktpartei sieht sich dann nur noch als ‚Kind des Lichtes‘ [...]. Das Feindbild [...] nimmt dann animalisch-bestialische und dämonische Züge an“.

<sup>69</sup> Drohstrategien gehören gemäss GLASL (Konfliktmanagement. 257–271) zur sechsten Eskalationsstufe. 258: „Drohverhalten will [...] die Entscheidungen der Gegenpartei in eine ganz bestimmte Richtung zwingen und dazu auch von radikalen Mitteln der Abschreckung Gebrauch machen“. Drohungen „sind ultimat, d.h. sie stellen die bedrohte Seite vor eine Ja-Nein-Entscheidung, die keinen dritten Weg mehr offen lässt. Ein Ultimatum erscheint den Parteien als besonders folgenreich und endgültig“. Vgl. auch SCHENKE (Szene. 177f.) zur Konflikt-Steigerung innerhalb von Joh 7–10: „In Joh 7,25f. können die Jerusalemer noch der allerdings irrigen Auffassung sein, selbst die Führer des Volkes könnten Jesus als Messias anerkannt haben. In 9,20ff. dagegen wagen die Eltern des geheilten Blinden schon gar nicht mehr, eine Stellungnahme zur Heilung ihres Sohnes abzugeben“.

<sup>70</sup> Vgl. GLASL. Konfliktmanagement. 276: Das Durchführen von Vernichtungsaktionen gegen „Personen [...], die an der Front der Auseinandersetzung auf vorgeschobenen Posten stehen“, gilt als eine der höchsten Konfliktstufen.



Kontrahenten: Gelingen des Verrats,<sup>71</sup> Pilatus als höchste weltliche Instanz wird eingeführt (Joh 18,28ff.). Der Hohepriester ist bereit, für den Tod Jesu seine Souveränität aufzugeben (19,15).<sup>72</sup>

Beanspruchter Darstellungsraum: Mehrere Kapitel.

### *Fazit*

Offenbarung und Konflikt gehen im Evangelium Hand in Hand. Nicht nur die Auswahl und Verarbeitung von traditionellem Konfliktmaterial, sondern auch die Verwendung einer dualistischen Sprache<sup>73</sup> verweist auf die Verarbeitung eines realen Konflikts.<sup>74</sup> Das Evangelium ist geprägt durch einen Konflikthanstieg, der insbesondere im Vergleich der vier Aufenthalte Jesu in Jerusalem klar ersichtlich wird.<sup>75</sup> Unterschiedliche literarische Steigerungsmerkmale wurden identifiziert: Der Konflikt gewinnt an Profil, die Darstellung wird härter, die Gegner prominenter, ein Verrat konkreter und der beanspruchte Darstellungsraum breiter. Der so konzipierte Konflikthanstieg verleiht der Erzählung Spannung.<sup>76</sup> Inmitten dieser Konfliktentwicklung befindet sich die Szene beim Tempelweihfest. Während kurz davor zum letzten Mal um die Identität Jesu gestritten wird (Joh 10,19–21), wird nun das Definitive in der Christologie gesucht. Dies führt zum definitiven Bruch zwischen Jesus und den ‚Juden‘.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Einer Darstellung der Person ‚Judas‘ (Joh 12,4–6) folgt eine Erzählung, die zum Verrat hinlenkt (Joh 13,2.21–30), und später wird die Ausführung geschildert (Joh 18,1–13).

<sup>72</sup> Das Vorgehen gegen Jesus erfährt seinen Tiefpunkt in der absoluten Loyalitätsbekundung des Hohepriesters gegenüber dem römischen Staat respektive seinem Preisgeben der eigenen Souveränität, um das Geschick Jesu endgültig zu besiegeln (Joh 19,15). In einer Konflikteskalation wird diese höchste Stufe ‚Gemeinsam in den Abgrund‘ genannt (vgl. GLASL. Konfliktmanagement. 278f.). Der johanneische Konflikt ist aber asymmetrisch. Jesus geht nicht in gleicher Weise gegen seine Gegnerschaft vor, sondern legt sein Leben freiwillig hin (vgl. Joh 10,18).

<sup>73</sup> Vgl. GLASL. Konfliktmanagement. Merkmale sind: die Ausbildung von Dualitäten (238; z.B. Joh 1,5), Kontrastdenken und Polarisierung (239f.; z.B. Dialoge in Joh 8,31–59); das Denken in Kategorien wie Lichtkindern und Dämonisierungen (249; vgl. Joh 8,12.44). Eventuell weisen auch die monologisch gehaltenen Reden auf einen Konfliktabbruch hin. Vergleich dazu die Anmerkung von Glasl zur siebten Konfliktstufe: „Die Kommunikation wird vollends monologisch“ (275).

<sup>74</sup> Während in einem realen Konflikt zwei Parteien einander gegenüber stehen, so sind im Johannevangelium verschiedene Schauplätze mit unterschiedlichen Figuren gegeben. Frühe Gestaltungselemente können an späterer Stelle wieder auftauchen, ohne dass dies als Bruch empfunden würde.

<sup>75</sup> Im ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem sind nur Anspielungen auf Jesu Tod und Distanzanzeigen gegeben, in Joh 5 wird die Tötungsabsicht der Gegnerschaft offenbar, ab Kapitel 7 wird ein konkretes Vorgehen gegen Jesus genannt und gegen Ende des Evangeliums gelangen die Vernichtungspläne.

<sup>76</sup> So auch STIBBE (Storyteller. 18) im Hinblick auf Joh 5–12. Er spricht von einem ‚narrative progression‘; „John has a pattern of developing conflict and tension. [...] This growing conflict [...] gives unity, dramatic tension and pace to the story“.

<sup>77</sup> Die Verwerfung durch das Synedrium folgt in Joh 11,53 (Tötungsbeschluss).

## 2.2 Der Konflikt innerhalb der Perikope

Beim Tempelweihfest wird über Jesu Anspruch gestritten.<sup>78</sup> In den Augen der Kontrahenten macht sich Jesus Gott gleich (V.33).<sup>79</sup> In seiner Antwortrede wird dieser Vorwurf nicht etwa bestritten, sondern das Wort ‚Gott‘ (θεός) neu bestimmt.<sup>80</sup> Der Konflikt wird formal mit dem Steinigungs-<sup>81</sup> respektive Festnahmeversuch angezeigt. Diskussionswürdig ist dabei die Reihenfolge dieser beiden Konfliktelemente. Wie ist es zu werten, dass der brachial wirkende Steinigungsversuch der eher gesittet anmutenden Festnahmeabsicht voraus geht?

a. *Doppeltes Vorgehen bei Blasphemie*

Viele Kommentare gehen beim radikalen Vorgehen der ‚Juden‘ in V.31 von einem Lynchmord aus, der sich an Lev 24 und der rabbinischen Praxis orientiert.<sup>82</sup> Dabei könnte die Vorstellung aus mSan 6,5 leitend sein, dass ein Gotteslästerer ein doppeltes Strafmass erleiden soll: Steinigung und Hängen.<sup>83</sup> Während die Steinigungsabsicht im Johannesevangelium erwähnt wird, ist aber nirgends die Rede davon, Jesus zu hängen. Wie mSan 6,5 bezieht sich aber auch das Evangelium beim Kreuzesgeschehen auf Dtn 21,23 (Joh 19,31). Beide Werke ziehen die alttestamentliche Weisung heran, dass die Leiche eines Gehängten (κρεμάννυμι) respektive Gekreuzigten nicht über Nacht am Holz (ἐπὶ τοῦ ξύλου) bleiben soll. Der Festnahmeversuch in V.39 kann deshalb so verstanden werden, dass Jesus ans Kreuz gehängt werden soll. Der implizite Autor hätte dann beim Tempelweihfest die beiden Vorgehensweisen gegen einen Gotteslästerer (V.33) kombiniert. Der Steinigungsversuch muss ins Leere laufen, um auf die Festnahme und damit auf das Kreuzesgeschehen hinzuführen (vgl. Joh 18,31f.).

<sup>78</sup> Im thematischen Zentrum des Konflikts steht die Frage nach Jesu Identität. Vgl. ÖHLER. Steinigung. 411: „Die Gewalt bricht aus, weil die Identität Jesu als Sohn Gottes, seine Einheit mit Gott, sowohl die Identität der Gegner in Frage stellt als auch eine Norm überschreitet [...]. Alle anderen Themen, Status und Herkunft, sind Vorstufen des Streits um die Identität“.

<sup>79</sup> Vgl. Ez 28,2.

<sup>80</sup> Siehe Kapitel 4.6.

<sup>81</sup> Zur alttestamentlichen, neutestamentlichen, jüdischen und griechisch-römischen Steinigungspraxis, siehe ÖHLER. Steinigung. 398–402.

<sup>82</sup> Z.B. BULTMANN. 249. Für OBERMANN (Erfüllung. 172/Anm. 27) ist kaum fraglich, dass „dieses in rabbinischer Literatur belegte Strafmass zeitgeschichtlich schon im [sic!] Kraft war“. Diese Stelle berichtet aber nicht von einem Gerichtsurteil, sondern spricht von einer Art Lynchjustiz. Dies führt bei BARRETT (382) zur These, dass „die Annahme [...], dass Joh das palästinische Judentum aus erster Hand kannte, [...] erschüttert werden“ muss. Sicherlich muss zwischen einem gerichtlichen Prozess mit Steinigung und einem Volksauflauf unterschieden werden (so auch MICHAELIS. Αἰθάζω. 271.).

<sup>83</sup> Vgl. BILL. I. 1012–1019 (Belegstellen zum doppelten Strafmass von Steinigung und Hängen). Als gotteslästerlich wird auch das freche Reden gegen die Thora angesehen und in der halakhidischen Zeit wird ein Steinigen erschwert, da zuerst eine Verwarnung ausgesprochen werden muss.

### *b. Vorbereitung und Ausführung*

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, in V.31 mit dem Steinesammeln<sup>84</sup> (βαστάζω λίθους) die Vorbereitung und in V.39 mit der Festnahmeabsicht die Ausführung der Steinigung zu verbinden. Eine solche Kombination prägt jedenfalls die Erzählung des Papyrus Egerton 2 aus dem zweiten Jahrhundert, die eine Nähe zum Johannesevangelium aufweist:<sup>85</sup>

„... dem Volk ... Steine zusammen, um ihn zu steinigen. Und es legten ihre Hände an ihn die Obersten, damit sie [ihn] ergriffen und auslieferten dem Volk. Und sie konnten ihn nicht ergreifen, weil noch nicht gekommen war die Stunde seiner Auslieferung“.<sup>86</sup>

Während das Volk die Steinigung vorbereitet, greift die Obrigkeit ein, damit Jesus festgenommen und dem Volk ausgehändigt wird. Im Gegensatz zum Papyrus Egerton 2 (Volk / Obrigkeit), bleibt im Johannesevangelium die Täterschaft aber die gleiche.

### *c. Vertreibung und Festnahme*

Das Steinewerfen muss nicht notwendigerweise mit einer Lynchabsicht in Verbindung gebracht werden, sondern kann auch als Vertreibung Jesu aus dem Tempelbereich interpretiert werden. Eine solche Interpretation ermöglicht die einzige Stelle im Tanach, in der das Verb λιθάζω verwendet wird (2Sam 16,6.13):<sup>87</sup> In abschätziger Weise bewirft Schimi den König David mit Steinen, während dieser sich auf der Flucht aus Jerusalem befindet. Auch in Apg 5,26 zeugt dieses Verb nicht von einer Steinigungsabsicht, sondern von einer missbilligenden Geste.<sup>88</sup> Wenn V.31 als ein blosses Vertreiben Jesu aus dem Tempelbereich verstanden wird, dann wäre mit dem Festnahmeversuch eine Konfliktsteigerung gegeben. Jesus soll nicht mehr nur vertrieben, sondern den offiziellen Gerichtsbehörden übergeben werden, damit diese ihr Todesurteil fällen können.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Woher die Steine stammen ist nebensächlich (so BULTMANN, 249). Vgl. BILL. II. 527 (zu Joh 8,59): Herumliegende Steine gehörten zum Tempelareal. Der Tempelplatz Salomos wird als λιθόστρωτος bezeichnet (2Chr 7,3) und die Säulenhalle Salomos war renovationsbedürftig (vgl. Kapitel 5.2.1).

<sup>85</sup> Vgl. SCHNEEMELCHER, Apokryphen. 82–85; ZELYCK, John. 25–47. Ähnlich ist die Steinigungsabsicht, das Nacheinander von Steinigung und Festnahme, das Entrinnen Jesu aus den Händen seiner Gegnerschaft und sein Weggehen. Der Hinweis auf die Stunde ist zudem typisch johanneisch. (vgl. SCHNEEMELCHER, Apokryphen. 84).

<sup>86</sup> Übersetzung von Lührmann (in: ÖHLER, Steinigung. 401).

<sup>87</sup> Dieses Verb λιθάζω kann zwar für Steinigung gebraucht werden (Joh 8,5; Hebr 11,37), gemäss Lev 24 (LXX) wäre der Terminus technicus dafür aber λιθοβολέω (vgl. Mk 12,4; Mt 21,35; 23,37; Lk 13,34; Joh 8,5; Apg 7,58f.; 14,5; Hebr 12,20).

<sup>88</sup> So auch MICHAELIS (Λιθάζω. 271): „In der Apostelgeschichte [...] sind vielleicht nur Steinwürfe gemeint“. Das Wort wird auch dann verwendet, wenn ein ‚Steinigungsversuch‘ nicht zum Tod geführt hat (Apg 14,19; 2Kor 11,25).

<sup>89</sup> Auch Joh 8,59 kann als Vertreibung gelesen werden. Die dortige Wortkombination von ‚Steinen‘ (λίθος) und ‚werfen‘ (βάλλω) erinnert zwar an den alttestamentlichen Terminus technicus für

*Fazit*

Die antike Praxis des Steinwerfens weist unterschiedliche Grade in der Heftigkeit auf. Diese reichen von einer abschätzigen Geste (2Sam 16,6.13) über eine Vertreibungsabsicht (Sir 22,20) bis zu einem geplanten oder in Kauf genommenen Tötungsakt (Apg 7,58; 14,19). Alle drei weiter oben vorgetragenen Vorschläge lassen sich begründen, überzeugen aber nicht vollständig.<sup>90</sup> Beim Tempelweihfest werden jedenfalls die beiden Konfliktelemente kombiniert, die bereits Joh 7–10 prägen. Wie in Kapitel 3.2.5i aufgezeigt, folgte bereits in Joh 8,59 ein Steinwerfen auf einen überhöhten Anspruch Jesu. Nun wird dieser Anspruch literarisch vertieft (V.32ff.). Auch der Festnahmeversuch in V.39 zeigt Ähnlichkeit zu seinen parallelen Stellen. Jesu Reden und die Christusvermutungen im Volk führten beim Laubhüttenfest zum Einschreiten der (obrigkeitlichen) Instanz.<sup>91</sup> Der adaptierende Stil in der Perikope liefert den Grund für die Konflikthanordnung und führt zu einem literarischen ‚Erzählnick‘.

## 3. Christologische Aspekte

## 3.1 Die Entfaltung der Christologie im Evangelium

*a. Die Hinführung der Christologie auf Joh 10,24*

Der Christustitel erscheint zum ersten Mal gegen Ende des Prologs (Joh 1,17) und zwar in der für das Johannesevangelium seltenen Kombination Ἰησοῦς Χριστός.<sup>92</sup> Damit wird diejenige Person genannt, um die es in der folgenden Erzählung geht. Im ersten Erzählblock ist der Titel wiederholt gesetzt (Joh 1,19–34), um die christologische Bedeutung des Täufers (Joh 1,20.25; vgl. auch 3,28) zu negieren. Erst in den anschliessenden Bekenntnissen wird der Titel auf Jesus bezogen (Joh 1,41) und zwar in einer Reihe von Titeln (vgl. Joh 1,36.38.41.45.49).<sup>93</sup> Während die Leser- respektive Hörerschaft damit ein

---

Steinigung (Lev 24,14.16 LXX: λιθοβολέω), aber die Wortkombination kann auch als ein Verjagen Jesu aus dem Tempelbereich gedeutet werden. Denn in Sirach 22,20 wird diese Wortverbindung im Sprichwort benutzt, dass, wer einen Stein nach Vögeln wirft, diese verscheucht (auch mit der Präposition ἐπί). Nur der Steinigungsversuch in Joh 7,53–8,11 wehrt sich gegen eine solche Interpretation (Joh 8,5: λιθάζω / λιθοβολέω; Joh 8,7: ἐπ’ αὐτὴν βαλέτω λίθον). Da die Ursprünglichkeit dieses Textabschnittes aber umstritten ist, spricht auch diese Stelle nicht gegen die Lesart einer Vertreibung.

<sup>90</sup> Zu (a): Die rabbinische Deutung eines doppelten Strafmasses wirkt spitzfindig. Zu (b): Die Motive Steinigung und Festnahme begegnen bereits an früherer Stelle und getrennt voneinander, so dass ein Steigerungslauf mit Vorbereitung und Durchführung wie in Papyrus Egerton 2 als zufällig erscheint. Zu (c): Joh 11,8 spricht gegen das Verständnis eines blossen Vertreibens mit Steinen in V.31.

<sup>91</sup> Mit einem solchen Hinweis wurde eventuell auch das Laubhüttenfest abgeschlossen (vgl. Kapitel 3.2.5n).

<sup>92</sup> Vgl. auch Joh 17,3; 20,31.

<sup>93</sup> Vgl. BARRETT. 204: Joh 1,35–51 „nimmt eine Brückenfunktion in der joh Erzählung ein, und wir sehen die ersten Jünger vom Judentum (V.47) und von Johannes dem Täufer (V.35) zu Jesus kommen [...]. Bis jetzt sind sie zum Glauben an diese Erfüllung noch nicht gekommen, ja nicht einmal

Mehrwissen mit sich bringt, fehlt eine christologische Diskussion von ‚Juden‘ in Jerusalem beim ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem, obwohl Jesu als eine besondere Gestalt gezeichnet wird. Nach Joh 3,28 findet sich der Χριστός-Titel erst wieder im Gespräch mit der Samaritanerin (Joh 4,25f.29),<sup>94</sup> wiederum ausserhalb von Jerusalem. Bei Jesu zweiter Anwesenheit in der jüdischen Hauptstadt offenbart Jesus zwar seine göttliche Vollmacht und Gottverbundenheit (Joh 5,19–47), aber die gesuchte Bezeichnung fehlt weiterhin. Das Gleiche gilt für das sechste Kapitel, wo Jesus sich als himmlisches und lebensspendendes Brot erweist (Joh 6,20.35.41.48.51) – und damit seine besondere Herkunft und seinen Auftrag vom Vater vertieft. Erst beim Laubhüttenfest im siebten Kapitel ändert sich dies grundlegend. Der Titel wird erstmals und zugleich mehrmals in Jerusalem genannt (vgl. Joh 7,27.31.41f.).<sup>95</sup> In Joh 9,22 wird zudem zum ersten Mal das Wort ‚Christus‘ von ‚Juden‘ ausgesprochen, auch wenn für eine kritische Anmerkung. Die Aufforderung von ‚Juden‘ in Jerusalem, Jesus solle sich als Christus bekennen, bleibt damit V.24 vorbehalten.<sup>96</sup>

#### *b. Die Entfaltung des Christusmotivs in Joh 7–10,21*

Die Frage nach Jesus als Christus wird beim Laubhüttenfest zwar wiederholt aufgeworfen, aber nicht definitiv beantwortet (vgl. Joh 7,26f.31.41f.). Glaubensstiftend wirkt vor allem Jesu grosse Rede am letzten Tag des Laubhüttenfestes (Joh 7,37–39).<sup>97</sup> Sein symbolischer Selbstbezug auf die zukünftige Tempelquelle und den wasserspendenden Felsen in der Wüste (Joh 7,37f.) wird christusoffenbarend gedeutet.<sup>98</sup> In der unmittelbar anschliessenden Diskussionen der Ratsversammlung (Joh 7,45–52) fehlt zwar der Christustitel, die Frage

---

zu einem Verständnis dieser Erfüllung. Die Stufe, die sie erreicht haben, wird repräsentiert durch das ‚Kommt und seht‘ (V.38.46) und ‚Ihr werdet sehen‘ (V.51)“. SCHAPDICK. Weg. 48: „Höhepunkt und Abschluß dieser Szene stellt allerdings die Rede Jesu in Joh 1,50f dar, in der die Bekenntnisse der Jünger zwar weder abgelehnt noch angenommen werden, jedoch in den Rahmen gestellt werden, der dem göttlichen Offenbarungsgeschehen einzig adäquat ist. Jesus überbietet jegliche menschliche Vorstellung einer Heilsgestalt“.

<sup>94</sup> Vgl. BARRETT. 257: „Die Samaritaner erwarten offenbar die Ankunft eines Messias [...], obwohl sie anscheinend dieses Wort nicht benutzten. Der Kommende wurde von ihnen Taheb genannt: Der, welcher zurückkommt, oder der, welcher wiederherstellt“.

<sup>95</sup> Von insgesamt 19 Christusbelegen im Evangelium sind sechs in diesem Kapitel zu finden. Zunächst im Munde einiger Bewohner von Jerusalem (V.25: *τινες ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*) respektive der Volksmenge (V.31: *ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοί*), dann im Bekenntnis von ‚Anderen‘ (V.41: *ἄλλοι*).

<sup>96</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5a. Die Frage knüpft an die erste Szene im Evangelium an und zwar an die Identitätsfrage an Johannes dem Täufer. Und sie passt hervorragend zum Laubhüttenfest (und damit zur Erzähleinheit von Joh 7–10), wo die Christusfrage erstmals in Jerusalem aufgeworfen wird. Mit der Bis-wann-Frage (V.24) signalisiert der implizite Autor die narrative Grenze, die er nun zu überschreiten gedenkt. Die Christologie soll nun definitiv geklärt werden.

<sup>97</sup> Vgl. Joh 7,41: Dieser ist der Christus (*οὗτός ἐστιν ὁ χριστός*).

<sup>98</sup> Vgl. Felsch. Feste. 208: „Durch die Verbindung der beiden Motive, des Wasser spendenden Felsens und der Wasserströme aus dem eschatologischen Tempel, entspricht die Personifizierung des Felsens als Leib Jesu innerhalb der johanneischen Konzeption der Aussagen der Verse 2,17–21 und der Darstellung Jesu als Tempel und Ort der Gottesbegegnung“.

nach einem Propheten aus Galiläa bezieht sich aber kritisch auf die Christologie im Johannesevangelium.<sup>99</sup> Die Antwort darauf folgt unmittelbar,<sup>100</sup> denn das Licht-Wort Jesu in Joh 8,12<sup>101</sup> spielt mit einer christologischen Interpretation von Jes 9,1 und dessen Kontext.<sup>102</sup> Jes 8,23 spricht von einem zu Ehre kommenden Galiläa,<sup>103</sup> Jes 9,1 von einem hervorbrechenden Licht in der Finsternis. Jesus, der aus Galiläa kommt, wird mit diesem Licht gleich gesetzt, das die Finsternis erhellt.<sup>104</sup> In unmittelbarer Folge wird das Christusmotiv nicht weiter ausgearbeitet. Im achten Kapitel folgt die Frage nach der Identität Jesu<sup>105</sup> und im neunten Kapitel ein Beispielwerk. Erst im zehnten Kapitel wird die symbolische Darstellung Jesu als Christus wieder aufgegriffen. Jesus offenbart sich in alttestamentlicher Symbolik als Christushirte.<sup>106</sup> Was in Stellen wie Ez 34<sup>107</sup>

<sup>99</sup> Jesus stammt aus dem unbedeutenden Galiläa und nicht aus Bethlehem (vgl. Joh 7,41.52).

<sup>100</sup> In alten Quellen fehlt die Szene mit der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11).

<sup>101</sup> Das Lichtwort wird in der Forschung unterschiedlich gedeutet. Eine Übersicht bietet BARRETT (341–343): (a) Das Lichtwort spielt auf die Zeremonie beim Laubhüttenfest an, goldene Kandelaber im Frauenhof aufzustellen. (b) In paganen Religionen wird die Lichtsymbolik als Zeichen für Gottes Offenbarung verwendet. (c) Auch in den alttestamentlichen Schriften, im apokryphen Schriftgut sowie im rabbinischen Judentum wird die Licht- und Feuersymbolik im Zusammenhang mit göttlicher Offenbarung gesehen (vgl. z.B. Ex 3,2). (d) Die neutestamentliche Literatur überträgt die Lichtsymbolik auf Jesus (z.B. Lk 2,32).

<sup>102</sup> Ähnlich KERR. Temple. 338f. Vgl. LINDARS. 315: „For the aspect of this theme [Anm.: Licht und Finsternis] which has been uppermost in chapter 7 has been the appearance of the Messiah from obscurity (7.27f.). It was suggested in the notes on 7.41 that John may well be darkly alluding to the messianic text Isa. 9.1f. Now the juxtaposition of a depreciatory comment on Galilee in 7.52, and of Jesus' announcement of himself as the light in the verses immediately following, even more strongly suggests that this text is in mind”.

<sup>103</sup> Galiläa wird in den alttestamentlichen Schriften selten erwähnt. Neben Jes 8,23 nur noch (LXX): Jos 12,23; 20,7; 21,32; 1Kön 9,11.12; 2Kön 15,29; 1Chron 6,61; Joel 4,4; Jes 33,9; Ez 47,8.

<sup>104</sup> Vgl. dazu FELDMEIER. Gott. 59f. (zu Jes 9,1–6): „Jede Vorstellbarkeit sprengend wird hier die Vater-Sohn-Relation auf das göttliche Kind übertragen. Als das neu aufgehende Schöpfungslicht ist es die Verkörperung kühner Hoffnung [...]. Diese Verheissung ist erst in der Geschichte Jesu wieder aufgegriffen worden (Mt 4,12–17; Lk 1,76–79)“. Die Verbindung von Licht und Messias ist in der (spät-)jüdischen Tradition zu finden, vgl. PesR 36.1 (BRAUDE. Pesikta rabbati. 677): „What light is it that the congregation of Israel looks for as from a watchtower? It is the light of the Messiah, of which it is said *And God saw the light that it was good* (Gen. 1:4). This verse proves that the Holy One [...] completed the Messiah and his works before the world was created“.

<sup>105</sup> Nicht nur die Identitätsfrage in Joh 8,25 (σὺ τίς εἶ) ist zentral für diesen Abschnitt, sondern auch die Hinführung in Joh 8,31–59 auf ein Ich-bin-Wort (58: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί). Vgl. THEOBALD. 620: „Die temporale Struktur des Satzes (,bevor‘ [...]) lässt für den Nachsatz eigentlich ein ,ich war‘ (vgl. 1,15.30) erwarten. Das Verb – das letzte Wort im Satz! – steht aber im Präsens (,ich bin‘ [...]); es ist die vom Evangelisten gezielt gesetzte Pointe, die zum Nachdenken zwingen soll! An sich steht hinter dem *egō eimi*, das die Reihe von 8,12.24.28 zum Höhepunkt führt, die alttestamentliche Offenbarungsformel“.

<sup>106</sup> Vgl. BROWN I. 406; ZIMMERMANN. Christologie. 343: „Durch seine Identifikation mit dem ,einen Hirten‘ hat er (Anm. = Jesus) sich in der Hirtenrede zugleich als Messias präsentiert“.

<sup>107</sup> Z.B. THYEN. 498: Er hat „im Spiel mit Ez 34 unzweideutig gesagt [...], daß er der verheißene Messias und Gottes davidischer Knecht ist: ,Und ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen, der sie weiden soll, meinen Knecht David, der soll sie weiden und ihr Hirte sein‘ (Ez 34,23)“; BROWN I. 406: „As we have seen in the OT background, the shepherd was a frequent symbol for the Davidic king

oder 37 angekündigt worden ist, erfüllt sich in ihm.<sup>108</sup> Durch diese Anspielungen in Joh 7–10 wird nicht nur die Frage nach einer letztgültigen Klarheit beim Tempelweihfest verständlich (V.24), sondern auch Jesu Antwort, dass sein Anspruch bereits geklärt sei (V.25).

### *Fazit*

Die Frage nach Jesu Identität ist für das Evangelium zentral (Joh 20,30f.). In den beiden ersten Aufenthalten Jesu in Jersuaem wird seine Identität ohne Nennung des Chritustitels entfaltet, erst beim dritten Jerusalemaufenthalt wird die Christologie explizit forciert (Joh 7–10). Dieses späte Traktandieren des Titels könnte mit etwaigen Missverständnissen zusammenhängen, die zuvor geklärt werden müssen.<sup>109</sup> Während erst in V.24c die Frage nach dem Christusanspruch gestellt wird, benutzt der implizite Autor vier Stilmittel, um in den Kapiteln Joh 7–10 auf diese Frage hinzuführen: die Christushinweise und Vermutungen in den Jerusalemer Gesprächen (Joh 7), die Verwendung von symbolischer Sprache (Verheissener Tempelstrom, Christuslicht und Christushirte), identitätsoffenbarende Dialoge (Joh 8) und Werke (Joh 9) sowie ein Textstück, das explizit dem Christus(Hirten) gewidmet ist (Joh 10,1–18).<sup>110</sup> In V.24 zeigt der implizite Autor mit der Bis-wann-Frage an, dass nun Jesus Christusanspruch definitiv geklärt werden soll.<sup>111</sup>

## 3.2 Die Frage nach der Mitte des Evangeliums

### *a. These von Wyller und Kritik*

Eine Forschungsminderheit betrachtet die Perikope Joh 10,22–39 als Mitte des Evangeliums. Den Anstoss dazu lieferte 1988 der sich als Nicht-Theologe<sup>112</sup> bezeichnende Gräzist Wyller, der „the compositorial structure, or architectonic,

---

(see Ezek xxxiv 23), so that the messianic implications of Jesus' claim to be the shepherd were apparent to the Jewish authorities”.

<sup>108</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 336–342. Erwähnenswert ist, dass die christologische Offenbarung auf einen (neuen) kreuzestheologischen Aspekt hinläuft. Der Christushirte lässt sein Leben für die Seinen (Joh 10,17f.).

<sup>109</sup> Vgl. Z.B. BROWN I. 406: “Too often for the questioners ‘Messiah’ had nationalistic and political overtones, which Jesus would not wish to encourage. A good example of this is the picture of the warlike Messiah in Ps Sol xvii 21–25”.

<sup>110</sup> Vgl. KRIENER. Glauben. 32: „Die drängende Frage von Vers 24, nun endlich zu enthüllen, ob er der Messias sei, bringt die Auseinandersetzung um die Bedeutung Jesu aus 7,25–27.40–42.52 zur Sprache, die auch im Verhör des Sehendgewordenen durch die Pharisäer eine zentrale Rolle spielt (9,17.24–33) ebenso wie im Bekenntnis des Sehendgewordenen (9,35–38)“.

<sup>111</sup> Nach Joh 10 ist der Titel noch viermal zu finden, stets prominent platziert, aber nicht mehr als Leitwort einer gesamten Passage (Joh 11,27; 12,34; 17,3 und 20,31). Der vollständige Titel ‚Jesus Christus‘ ist in den beiden letztgenannten Stellen gegeben. Da er sowohl im Prolog als auch im Epilog erscheint, spricht THEOBALD [133] von einer Inklusion.

<sup>112</sup> WYLLER. Solomon. 152

of the Fourth Gospel“<sup>113</sup> mithilfe von aristotelischen und platonischen Texttheorien untersuchte. Er teilte das Evangelium in fünf Teile,<sup>114</sup> die gemäss der Vorstellung von Anabasis und Katabasis<sup>115</sup> im mittleren Akt Joh 8–12 zusammenlaufen.<sup>116</sup> Das Zentrum dieser Kapitelfolge erkennt er in der Passage des Tempelweihfestes,<sup>117</sup> insbesondere in der Einheitsaussage (V.30).<sup>118</sup> Joh 10,22–39 erhält so die Funktion der Peripetie,<sup>119</sup> dem „turning point on the summit of the sphere of Light“.<sup>120</sup> Dieser Vorschlag wurde von Østenstad nuanciert aufgenommen und erweitert.<sup>121</sup> Auch wenn für ihn eine Aufteilung des Evangeliums in sieben Blöcke leitend ist,<sup>122</sup> bildet auch für ihn Joh 8,12–12,50 den Mittelteil, dessen einzelne Passagen konzentrisch das Tempelweihfest umgeben (A B C D B' C' A').<sup>123</sup> Bereits in Kapitel 3.6 wurde die Frage nach dem Textzusammenhang gestellt und Joh 7–10 als Texteinheit vorgeschlagen. Ein Schnitt in Joh 8,12ff. trennt zusammengehörende Passagen und im Modell werden ungleiche Textstücke zueinander in Beziehung gesetzt.<sup>124</sup> Zumindest liegt die physische Mitte des Evangeliums in der Nähe von Joh 10,22–39.<sup>125</sup>

<sup>113</sup> WYLLER. Solomon. 153.

<sup>114</sup> WYLLER. Solomon. 157–165.

<sup>115</sup> Vgl. WYLLER. Solomon. 157: „With passage X 22–38 as our point of departure we shall attempt to show that the Book of Testimony follows from chapter II an ascending path – an *anabasis* – in converse correspondence with the Book of Passion/Glory, which from this point up to the resurrection chapter XX (which makes all things new) follows a descending path – a *katabasis*“.

<sup>116</sup> Vgl. WYLLER. Solomon. 152: „Its architectonic will prove to be a chiasmatically centered, harmonious and pedimental a–b–c–b–a structure“. Skizze auf 158.

<sup>117</sup> WYLLER. Solomon. 164.

<sup>118</sup> WYLLER. Solomon. 153–157 (Siehe dazu den Strukturvorschlag in Kapitel 2.3).

<sup>119</sup> WYLLER. Solomon. 151.

<sup>120</sup> WYLLER. Solomon. 152 (151: „change of fate“).

<sup>121</sup> Die These floss „mit geringen Variationen“ auch in den Kommentar von THYEN (420).

<sup>122</sup> Vgl. ØSTENSTAD. Structure. 50.

<sup>123</sup> Vgl. THYEN. 421.

<sup>124</sup> Zwar gleicht sich in etwa die Textlänge des Dialogs in Joh 8,12–20 (A) und diejenige des Monologs in Joh 12,44–50 (A'), aber die von ØSTENSTAD (Structure. 38) herausgearbeitete Nähe von neun Motiven lassen sich auch mit dem Stil des impliziten Autors begründen. Die sogenannte Texteinheit in Joh 8,21–9,38 (B) liegt weiter vom Tempelweihfest entfernt als Joh 11,1–44 (B'), auch irritiert der unterschiedliche Textcharakter: Hier eine dialogische Auseinandersetzung (Joh 8,21–59) sowie ein glaubenseröffnendes Beispielwerk (9,1–38), da die Vertiefung des Lebensmotivs (Joh 11,1–44). Fraglich ist weiter das Verhältnis von Joh 9,39–10,21 (C) und Joh 11,45–12,43 (C'). Nicht nur die erste Texteinheit (Übergangspassage in Joh 9,39–41, Hirtenrede in Joh 10,1–18, innerjüdischer Disput in Joh 10,19–21), sondern auch die zweite ist geprägt durch ganz unterschiedliche Szenen (Übergangspassage in Joh 11,45f., Todesbeschluss in Joh 11,47–53, Rückzug Jesu in Joh 11,54, Passaheinleitung in Joh 11,55–57, Salbung in Bethanien in Joh 12,1–11, Einzug in Jerusalem in Joh 12,12–19, Gespräche in Joh 12,20–36, Begründung des Unglaubens in Joh 12,37–43). Während Joh 8–10 in Jerusalem zu verorten ist, liegt Joh 11–12 kein einheitsstiftendes Setting zugrunde. Die einzelnen Szenen spielen an unterschiedlichen Orten: Jordan (Joh 10,40–42), Bethanien (Joh 11,1–44; 12,1–9), Jerusalem (Joh 11,45–53.55–57; Joh 12,10ff.) sowie Efraim (Joh 11,54). Nach Joh 11,55 beginnt zudem inmitten dieser Aufteilung der vierte und letzte Aufenthalt Jesu in Jerusalem.

<sup>125</sup> Ein Suchen nach der physischen Mitte des Evangeliums erweist sich insofern als schwierig, da der Urtext nicht mehr gegeben ist. Gemäss dem Textbestand von NA<sup>27</sup> (Joh 1–21) wäre die Mitte des Evangeliums bei Joh 10,17 anzusiedeln (je ca. 36'970 Zeichen vorher und nachher). Wenn davon z.B.



### b. Prolog und Epilog

Auffallend ist die Nähe der Perikope zum Prolog (Joh 1,1–18) und Epilog (Joh 20,30f.). Mit dem Prolog verbindet der Logosbegriff als Hinweis auf die Göttlichkeit des Sohnes.<sup>126</sup> Auch führen beide Passagen auf eine Vater-Sohn-Beziehung hin.<sup>127</sup> In beiden sind ähnliche Motive zu finden: Zugang zum Leben,<sup>128</sup> Erkenntnislosigkeit der Hörenden,<sup>129</sup> Ablehnung,<sup>130</sup> Gotteskindschaft,<sup>131</sup> Glauben,<sup>132</sup> Tempelmotiv.<sup>133</sup> Beim Tempelweihfest fehlt zwar die Figur des Täufers aus dem Prolog (Joh 1,5.15: Ἰωάννης), diese folgt aber sogleich im ‚Nachspann‘ (Joh 10,40f.) zum letzten Mal im Evangelium.<sup>134</sup> Die Nähe von Joh 10,22–39 zum Epilog ist noch deutlicher. Als Ziel des Evangeliums wird die Glaubensvermittlung (πιστεύω) angegeben, dass nämlich Jesus der Christus (ὁ χριστός) respektive der Gottessohn (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) ist und in ihm Leben (ζωή) zugänglich wird. Beide Titel erscheinen beim Tempelweihfest in derselben Reihenfolge (V.24.36),<sup>135</sup> auch der einzige Glaubensaufruf an die ‚Juden‘ findet sich hier (V.38). Und dies eröffnet Leben (V.28). Zudem sind die Einheitsaussagen in V.30.38 „im Zusammenhang mit den christologischen Spitzenaussagen von Joh 1,1 und 20,28“<sup>136</sup> zu lesen, worin „Jesus ganz in den Bereich Gottes gerückt“<sup>137</sup> wird.<sup>138</sup>

---

Joh 7,53–8,11 abgezogen würde, dann bewegt sich die Mitte Richtung V.22, dem Beginn des Tempelweihfestes (je ca. 36'470 Zeichen vorher und nachher). Wenn der Erzähltext ohne Prolog und ohne der Szene mit der Ehebrecherin gewählt wird, dann wäre das Zentrum des Erzähltextes in V.30 (je ca. 35'890 Zeichen vorher und nachher). Wenn dahingegen nur Joh 21 gestrichen würde, dann stünde Joh 10,1 im Zentrum (je ca. 35'590 Zeichen vorher und nachher). Die (physische) Mitte des Evangeliums verschiebt sich je nach Textgrundlage innerhalb des zehnten Kapitels und ist in der Nähe des Tempelweihfestes.

<sup>126</sup> Nur in diesen beiden Stellen ist die Verbindung von λόγος mit θεός gegeben: Joh 1 spricht von einer Zuordnung des Logos zu Gott (Joh 1,1: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), in V.35 wird ein Psalmwort (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) dazu verwendet, die Zugehörigkeit Jesu zu Gott aufzuzeigen.

<sup>127</sup> Im Schlussvers des Prologs (Joh 1,18) ist zwar unklar, ob einst υἱός (A C<sup>3</sup> Θ u.a.) oder θεός (mit NA<sup>27</sup>), prägend ist aber das Bild der Verbundenheit mit dem Vater (κόλπος). Im Vergleich dazu führt der Text beim Tempelweihfest zweimal auf eine Einheitsaussage hin (V.30.38).

<sup>128</sup> Gemäss Prolog ist im Logos Leben (Joh 1,4: ζωή), in V.28 vermittelt Jesus Leben.

<sup>129</sup> In Joh 1,10 wird der Welt (κόσμος) ein Nicht-Erkennen attestiert (γινώσκω), beim Tempelweihfest bleibt der einzige Glaubensaufruf im Evangelium an die ‚Juden‘ unbeantwortet (V.38).

<sup>130</sup> In Joh 1,11 wird davon berichtet, dass die Seinen das Wort nicht annahmen. Beim Tempelweihfest wird vom definitiven Bruch zwischen Jesus und den ‚Juden‘ berichtet (vgl. Kapitel 4.2).

<sup>131</sup> Vergleich Joh 1,12 (τέκνα θεοῦ) mit V.34f. (Ps 82,6).

<sup>132</sup> Vgl. Joh 1,12 (πιστεύω) mit Kapitel 2.1.1.

<sup>133</sup> Vgl. Joh 1,14 (σκηνόω) mit Kapitel 5.1.

<sup>134</sup> Vgl. Kapitel 3.3.2.

<sup>135</sup> Die Kombination beider Titel (Christus und Gottessohn) in einer Passage ist nur noch in Joh 1,35–51 (neben anderen Titeln) und in Joh 11,27 (im Marta-Bekenntnis) gegeben.

<sup>136</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 354.

<sup>137</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 354.

<sup>138</sup> Trotz Nähe zwischen Vater und Sohn werden beide im Evangelium auch klar unterschieden (vgl. Joh 17,3). Vgl. BROWN I. 407: „The son comes from the Father (vii 42); yet the Father who sent him is with him (viii 29). The Father loves the Son (iii 35); the Son knows the Father intimately (viii 55, x 15). In his mission on earth, the Son can do only what he has seen the Father do (v 19), can judge

*Fazit*

Mit dem Vorschlag von Wyller, Østenstad und Thyen, das Tempelweihfest als Mitte des Evangeliums zu sehen, wäre die exklusive Bedeutung der Perikope klar begründet. Auch wenn an dieser Stelle die Vorstellung einer Ringkomposition nicht geteilt wird, so befindet sich Joh 10,22–39 in der ungefähren Mitte des Evangeliums. Zentrale Themen und Motive aus dem Prolog und Epilog werden am Ende des dritten Aufenthalts Jesu in Jerusalem behandelt und vertieft. Dies erweist die Perikope als Marchstein in der narrativen Entfaltung von Konflikt und Offenbarung im Evangelium.

## 3.3 Synoptisches Prozessmaterial

Der Passionsplot im Johannesevangelium gleicht zwar demjenigen der Synoptiker, im vierten Evangelium wird aber auch ausserhalb davon Passionsmaterial verarbeitet: Zum Beispiel Erzählelemente aus dem Kampf Jesu in Gethsemane (Joh 12,27–30)<sup>139</sup> oder die eucharistische Tradition (Joh 6).<sup>140</sup> Auffallend sind früh verarbeitete Erzählelemente, die auch in der synoptischen Verhörszene begegnen: Das Wort vom Niederreißen und dem Wiederaufbau des Tempels (Joh 2,19),<sup>141</sup> die Frage nach Jesu Christusanspruch (V.24), der definitive Tötungsbeschluss im Hohen Rat (Joh 11,53).<sup>142</sup> Das Fehlen des Tempelwortes und

---

and speak only as he hears from the Father (v 30). The Son was taught by the Father (viii 28) and has received from Him powers such as that of judgment (v 22) and of giving and possessing life (v 21, 26, vi 57). The Son does the will of the Father (iv 34, vi 38) and has received a command from the Father that concerns his death and resurrection (x 18). It will be noted that all these relationships between Father and Son are described in function of the Son's dealings with man". Diese Unterscheidung prägt auch den Prolog. In Joh 1,18 ist eine klare Differenz zwischen Vater und Sohn gegeben und auch Joh 1,1c (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) ist so zu lesen. Vgl. THEOBALD. 110: „Nicht in dem Sinne, dass jetzt einfach eine *Identität* des Logos mit Gott ausgesagt würde. [...] ‚Der Gott‘ (V. 1b.2) meint ‚den einzigen, wahren Gott‘ (Joh 5,44; 17,3), bei dem der Logos war, wohingegen ‚Gott‘ in V. 1c Prädikatsnomen ist, das die *Qualität* des Subjekts Logos bezeichnet“. Auch das Bekenntnis „mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28) will nicht eine Identität zwischen Vater und Sohn behaupten. Vgl. BARRETT. 548f. (Anlehnung an die alttestamentliche Verbindung von κύριος und θεός oder Aufnahme des Kaisertitels ‚dominus et deus noster‘).

<sup>139</sup> Vgl. BARRETT. 418: Ansonsten gib es „keine genaue Parallele bei Joh“; Dauer. Spuren. 312/Anm. 21 (mit Literaturhinweis).

<sup>140</sup> O'DAY (675) und SCHLERITT (Passionsbericht. 370f.) verweisen auch auf die johanneische Pilatusperikope (Joh 18,37d). Vgl. auch DAUER. Spuren. 307f.

<sup>141</sup> In Mk 15,58 wird das Tempelwort in den Mund falscher Zeugen gelegt, im Johannesevangelium spricht Jesus dieses Wort aus. DAUER (Spuren. 313) vermutet, dass es „unabhängig von der Passionserzählung tradiert worden ist“; vgl. auch O'DAY. 675.

<sup>142</sup> Vgl. BROWN I. 441 (zu Joh 11,45–54): „This session of the Sanhedrin, which according to John's chronology took place several weeks before Passover (xi 55, xii 1), is not attested in the Synoptic tradition. This fact, plus certain seeming inaccuracies about the role of the Pharisees in the Sanhedrin and the term of office of the high priest, has led many critics to regard xi 45–53 as a theological construction based on material borrowed from the Synoptics“. In Mk 14,1 wird aber auch von einem frühen Tötungsbeschluss berichtet.

der Christusfrage in der johanneischen Verhörszene in Joh 18, im Gegensatz zum synoptischen Pendant, bestätigen diese Beobachtung. Wie ist dieses Phänomen zu bewerten? Zeigt sich darin der Gestaltungswille des impliziten Autors, traditionelles Material in einem neuen Setting zu verarbeiten und theologisch zu profilieren<sup>143</sup> oder wird sogar ein realistischeres Bild der Jesusgeschichte angeboten.<sup>144</sup>

#### a. Markusevangelium

In vielen Kommentaren wird eine besondere Nähe zwischen dem Tempelweihfest und dem vierzehnten Kapitel des Markusevangeliums vermutet.<sup>145</sup> Die indirekte Frage nach Jesu Christusanspruch in V.24 (εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός) erinnert an die hohepriesterliche Frage in Mk 14,61 (σὺ εἶ ὁ χριστός).<sup>146</sup> Sowohl in Mk 14,62 folgt eine positive Antwort (ἐγώ εἰμι), als auch im vierten Evangelium (in V.25 zwar indirekt, aber danach nicht minder offen in V.36: υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι).<sup>147</sup> Weiter wird vermutet, dass die markinische Frage, ob Jesus der ‚Sohn des Hochgelobten‘ wäre (Mk 14,64), ins Gottessohn-Bekenntnis in V.36 einfluss.<sup>148</sup> Das Reden vom Menschensohn zur Rechten der Macht (Mk 14,62), wird als Pendant zur Einheitsaussage in V.30 gelesen.<sup>149</sup> Aufmerksamkeit gebührt auch dem Blasphemievorwurf (βλασφημία), der in beiden Textstellen als Verurteilungsgrund angegeben wird (Mk 14,64/V.33)<sup>150</sup> und im Johannesevangelium zudem ein Hapax Legomenon darstellt.<sup>151</sup> Im Markusevangelium folgt zwar unmittelbar der Tötungsbeschluss (Mk 14,64), aber nicht minder konfliktträchtig ist der Steinigungs- (V.31) respektive Festnahmeversuch (V.39) beim

<sup>143</sup> Vgl. SCHLERITT. Passionsbericht. 372: „Der Evangelist hat also 10,34–36 nicht etwa in Anlehnung an das, was er in PB<sup>Joh</sup> nach Joh 18,18 las, selbst formuliert, sondern er hat den Abschnitt aus PB<sup>Joh</sup> übernommen. In 10,34 dürfte er freilich ‚in eurem Gesetz‘ (vgl. 7,19; 8,17) und in 10,36 ‚und in die Welt gesandt hat‘ (vgl. 3,17) hinzugesetzt haben“.

<sup>144</sup> Vgl. BROWN I. 405: „John may be giving the truer picture; for the Synoptics trial scene has the air of being a summary and a synthesis of oft-repeated charges”; 442: „more realistic way”. Ebenda: „Thus, the likelihood of the presence of historical material in John’s scene cannot be decided on the basis of conformity with Synoptic tradition, for one cannot presuppose that the Synoptic material pertaining to the sessions of the Sanhedrin is absolutely reliable”.

<sup>145</sup> Z.B. LIGHTFOOT. 209: „It seems likely that to a certain extent the passage 10<sup>22–39</sup> plays the same part in this gospel as the section Mk. 14<sup>55–64</sup> in Mark, the section which describes the examination of the Lord by the Sanhedrin after His arrest”.

<sup>146</sup> Vgl. LIGHTFOOT. 209; DODD. 362; PANCARO. Law. 65.

<sup>147</sup> Vgl. DODD. 362.

<sup>148</sup> Vgl. LIGHTFOOT. 209; PANCARO. Law. 65. DELLING (Kreuzestod. 68) sieht die drei markinischen Titel („Christus“, „Sohn Gottes“ [eigentlich „Sohn des Höchsten“] und „Menschensohn“) beim Tempelweihfest verarbeitet: In der Christusfrage (V.24), in der Aussage, dass Jesus ein Mensch sei, der sich zu Gott mache (V.33) und im Bekenntnis Jesu als Gottes Sohn (V.36).

<sup>149</sup> Vgl. DODD. 362. Vgl. DAUER. Spuren. 316: Der „Anstoss, die (joh) formulierte Antwort Jesu, Joh 10,30, ist auch bei den Syn ein unerhörtes Selbstbekenntnis Jesu“.

<sup>150</sup> Z.B. LIGHTFOOT. 209; DODD. 362; PANCARO. Law. 65. Vgl. DAUER. Spuren. 316: „Die Begründung, Joh 10,33, ist im Wesentlichen dieselbe wie Mk 14,64/Mt 26,65: Jesus hat gelästert“.

<sup>151</sup> Im Gegensatz dazu wird in Lk 22,65 der Gegnerschaft blasphemisches Reden attestiert.

Tempelweihfest.<sup>152</sup> Während der Hohenpriester im Markusevangelium Jesus definitiv verurteilt, so verwerfen ihn die ‚Juden‘ in V.39.<sup>153</sup>

#### b. Lukasevangelium<sup>154</sup>

In V.24 liegt beinahe „der gleiche Wortlaut vor“<sup>155</sup> wie in Lk 22,67.<sup>156</sup> Nach Delling habe die Frage in beiden Evangelien die Funktion, „den Fall Jesus urteilsreif zu machen“.<sup>157</sup> Zudem werde jeweils die Gegnerschaft Jesu mit einem Plural vorgestellt<sup>158</sup> und Jesus mit αὐτῷ widergegeben.<sup>159</sup> Auch stimme die Antwort Jesu in V.25 und Lk 22,67b „in der Beziehung von ‚sagen‘ und ‚nicht glauben‘ zueinander überein“.<sup>160</sup> Weiter folgt in beiden Evangelien ein Bekenntnis Jesu zur Gottessohnschaft. Während Delling V.28f. als Bezugsgrösse zu Lk 22,70 wählt,<sup>161</sup> würde allerdings mit Schleritt V.36 besser passen.<sup>162</sup> Sabbe ergänzt dieses Inventar mit dem Hinweis auf die Platzierung des Titels. Im Markusevangelium ist eine einleitende Doppelfrage bestimmend (Mk 14,61), im Lukasevangelium dagegen wird der Christustitel (Lk 22,67) und der Gottessohntitel (Lk 22,70) in zwei voneinander getrennten Abschnitten behandelt, ähnlich dem Johannesevangelium (vgl. V.24.36).<sup>163</sup> Und während in Lk 22,71

<sup>152</sup> Vgl. DODD. 362. DAUER. Spuren. 316: „Die Reaktion der Juden, Joh 10,31, entspricht der Reaktion der Synedristen Mk 14,64b/Mt 26,66: sie erklären Jesus des Todes schuldig“.

<sup>153</sup> Selten wird auch von einem johanneischen Messiasgeheimnis gesprochen. BARRETT. 87: Die „synoptische und insbesondere die mk Darstellung der Messianität ist vom Thema des Messiasgeheimnisses beherrscht: Jesus ist [...] ein Messias in Niedrigkeit und Verborgenheit und mit der Bestimmung, am Ende zu leiden. Dieses Thema fehlt nicht in Joh“. KEENER I. 824: „[A]lthough John presents the Messianic Secret differently from Mark, he does have one [...]. As in Mark, the Messianic Secret becomes or should become transparent to some [...] yet frustrating to others“. Kritischer PANCARO (Law. 72): „[A]lthough we cannot speak of a ‚messianic secret‘ in Jn, it is fact that Jesus never publicly affirms to be the Messiah“.

<sup>154</sup> SCHLERITT (Passionsbericht. 369–374) spricht von einer gemeinsamen Passionstradition PB<sup>Lk/Joh</sup> aus, wobei der „Wortlaut [...] bei Lk besser erhalten“ (369) ist.

<sup>155</sup> DELLING. Kreuzestod. 161/Anm. 577. Seine Anmerkung „einschließlich der speziellen Form des Imperativs“ (εἰπὼν) ist nicht korrekt. Mit SABBE (John 10. 78) sollte von „almost identical“ gesprochen werden. Ähnlich THEOBALD. 689; BARRETT. 380; DAUER. Spuren. 316.

<sup>156</sup> Lk 22,67 (εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὼν ἡμῖν) gleicht V.24 (εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὲ ἡμῖν). Vgl. SCHLERITT. Passionsbericht. 369: Das Wort παρησιᾶ dürfte „von Joh stammen“.

<sup>157</sup> DELLING. Kreuzestod. 161/Anm. 577: Das „Bekenntnis zur Messianität Jesu durch andere ist nach 9,22 strafbar; erst recht ist das der Messiasanspruch selbst“.

<sup>158</sup> SABBE. John 10. 78: „The *verbum dicendi* (καὶ ἔλεγον αὐτῷ) [...] seems to echo the plural λέγοντες of Luke 22:67, which differs from the singular in Matt. 26:63 (εἶπεν αὐτῷ) and Mark 14:61 (ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ)“. So auch THEOBALD. 689.

<sup>159</sup> SABBE. John 10. 78.

<sup>160</sup> DELLING. Kreuzestod. 161/Anm. 577; ähnlich SCHNACKENBURG II. 384: „Verwandt mit unserer Stelle“; THEOBALD. 689: „dieselbe Abfolge der Motive“.

<sup>161</sup> DELLING. Kreuzestod. 161/Anm. 577.

<sup>162</sup> SCHLERITT. Passionsbericht. 370. Vgl. Lk 22,70 (σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ – ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἶμι) mit V.36 (εἰπὼν· υἱὸς τοῦ θεοῦ εἶμι).

<sup>163</sup> Vgl. DAUER. Spuren. 316: „große Ähnlichkeit besteht auch in Joh 10,36 zu Lk 22,70“. SABBE. John 10. 78. Vgl. BROWN I. 409: „again Luke is closest to John“. Im Johannesevangelium erscheint die Christusfrage aber in der Einleitung und das Gottessohn-Bekenntnis innerhalb des Textes.

die „Todeswürdigkeit Jesu (in indirekter Aussage) gefolgert“<sup>164</sup> wird, folgt in V.31 „der Versuch der Lynchjustiz“.<sup>165</sup>

### c. Matthäusevangelium

In der Forschung werden das Markus- und Lukasevangelium als Bezugsgrößen des vierten Evangeliums herangezogen, nur selten das Matthäusevangelium.<sup>166</sup> Ähnlich dem Markusevangelium fängt das erste Evangelium mit einer Doppelfrage nach Jesu Anspruch an. Im Gegensatz zum Markusevangelium ist der benutzte Titel (Sohn des Höchsten) in den auch im Johannesevangelium verwendeten Gottessohntitel verändert worden (Mt 26,63). Mit der Vision von Jesus zur Rechten der Macht wird eine Hoheitsaussage gemacht (Mt 26,64)<sup>167</sup> und ebenso spielt das Tempelwort im Gegensatz zum Lukasevangelium eine Rolle (Mt 26,61). Für den Blasphemievorwurf werden sowohl ein Nomen (βλασφημία) als auch ein Verb (βλασφημέω) verwendet,<sup>168</sup> analog dem Johannesevangelium (V.33.36). Nahe beim Johannesevangelium ist auch eine szenische Distanz des Tötungsbeschlusses von der eigentlichen Verhörszene (vgl. Lk 27,1).<sup>169</sup>

### Fazit

Im Johannesevangelium sind Erzählelemente, die im synoptischen Passionsplots zu finden sind, in der Lebzeit Jesu verarbeitet worden, insbesondere beim Tempelweihfest.<sup>170</sup> Offen bleibt allerdings,<sup>171</sup> ob dem impliziten Autor die Synoptiker bekannt waren<sup>172</sup> und falls ja, welche er verwendet hat,<sup>173</sup> oder ob ihm anderweitig mündliches oder schriftliches Überlieferungsmaterial zugänglich

<sup>164</sup> DELLING. Kreuzestod. 161/Anm. 577.

<sup>165</sup> DELLING. Kreuzestod. 161/Anm. 577.

<sup>166</sup> Vgl. FREY. Grundfragen. 752 (z.B. Thyen.).

<sup>167</sup> Vgl. DAUER. Spuren. 316.

<sup>168</sup> So auch DAUER. Spuren. 316.

<sup>169</sup> Vgl. DAUER. Spuren. 316. Im Johannesevangelium erst in Joh 11,53.

<sup>170</sup> Vgl. DAUER. Spuren. 309: Der Abschnitt zeige „eine verblüffende Ähnlichkeit zu den syn Versionen vom Synedriumsverhör“. Zu den Unterschieden zwischen den synoptischen Evangelien (Mk–Mt, Mk–Lk), siehe 317–336.

<sup>171</sup> Das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Vgl. THEOBALD. 76–81; LABAHN. Johannes. 443–515 (Grundlagendiskussion).

<sup>172</sup> Vgl. THEOBALD. 76: „Die Theorie, dass der vierte Evangelist von den Synoptikern abhängt (nicht nur von ihrer Tradition), erlebt seit einigen Jahren wieder eine erstaunliche Konjunktur“. SCHNELLE (Literatur. 292) begründet dies wie folgt: „Historisch muss es allerdings als sehr unwahrscheinlich gelten, dass ca. 30 Jahre nach der Schaffung der Gattung Evangelium und ca. 10–20 Jahre nach ihrer Rezeption durch Matthäus und Lukas ein zweiter Theologe in Unkenntnis des Markusevangeliums dieselbe Gattung schuf“. Dagegen SCHUCHARD. Scripture. 59.

<sup>173</sup> Nach HOSKYNS (82) hat der implizite Autor alle drei Synoptiker gekannt; vorsichtig DAUER. Spuren. 317 (vgl. auch 337f.). BARRETT (380), LIGHTFOOT (209) und DODD (362) verweisen auf das Markusevangelium und DELLING (Kreuzestod. 161/Anm. 577) auf das Lukasevangelium (Hinweis auf Literatur, siehe DAUER. Spuren. 309/Anm. 10).

war.<sup>174</sup> Beim Vergleich von Joh 10,22–39 mit den synoptischen Verhörszenen überzeugt weniger die Detaildiskussion als die Dichte an Motivaufnahmen.<sup>175</sup> Auffallend sind hierbei die Unterschiede in Gestaltung und Darstellung: beim Setting (Tempel versus Palast), bei der Figurenkonstellation („Juden“ versus Hohepriester), bei theologischen Vorstellungen (Einheitsaussage versus Erhöhungsaussage) sowie bei der Konfliktentwicklung. Da Joh 10,22–39 einen anderen Charakter aufweist, stellt sich die Frage, wie Ähnlichkeit und Differenz zu interpretieren sind. Der Grund der Motivähnlichkeit liegt in der Erzählfunktion. In beiden Textpassagen folgt dem Höhepunkt der christologischen Offenbarung vor einer Gegnerschaft die definitive Verwerfung.<sup>176</sup> Der Grund für ein Vorziehen dieses Motivs dürfte in der johanneischen Erzählstrategie liegen. Denn eine christologische Vertiefung wird in den Abschiedsreden angeboten (Joh 13–17), vor den Glaubenden und zeitlich vor der Verhörszene.<sup>177</sup> Die christologische Offenbarung vor einer Gegnerschaft muss deshalb aus erzähltechnischen Gründen zuvor erwähnt werden.

#### 4. Die Einheitsaussagen beim Tempelweihfest

Von Interesse für die Interpretation sind die beiden christologischen Spitzenaussagen in V.30 und V.38.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Z.B. O'DAY. 675: „That the Johannine material has points of similarity with both Markan and distinctly Lukan traditions suggests that the Fourth Evangelist had access to traditional Jesus material similar to that used by the other evangelists, and not that he depends directly on one or the other or even both“. PANCARO. Law. 65: „independent tradition“; THEOBALD. 690: „PE<sup>Joh</sup> ist eine Weiterentwicklung einer älteren Passionserzählung (PE<sup>Joh/Lk</sup>), von der auch Lukas Kenntnis gehabt haben muss“ (in Anlehnung an SCHLERITT. Passionsbericht. 369–374). DAUER. Spuren. 308: „vor-joh Quelle“; 338f.: „Viel plausibler erscheint mir dagegen, daß im Laufe der (mündlichen) Tradition – dazu dürften durchaus einige Jahre gereicht haben – das eine Motiv aus dem einen, ein anderes aus einem anderen der Syn mit sonstigen umlaufenden Nachrichten über den Prozeß Jesu (oder mit einer bereits existierenden, vielleicht mündlichen Fassung der Passionsgeschichte) verbunden wurde und so miteinander verschmolzen, daß ein eigenständiger Bericht entstand, der mit allen große Ähnlichkeit besitzt, aber doch nicht mit einem der Versionen identisch ist [...]. Diesen Bericht, der inzwischen vielleicht auch schriftlich fixiert worden war, hat dann Johannes im Zusammenhang seines Passionsberichts (seiner vor-joh Quelle) kennengelernt, ihn aber in seinem Sinn bearbeitet und verarbeitet, indem er eine große Offenbarungsszene Jesu (10,22–39) daraus aufbaute“.

<sup>175</sup> Dies sind (1) die Christusfrage durch eine Drittgröße, (2) die (indirekte) Bestätigung durch Jesus, mit Gottessohn-titel (so z.B. auch BROWN I. 405), (3) die Hinführung zu einer christologischen Spitzenaussage, (4) der Blasphemievorwurf (Hapax Legomenon im Johannesevangelium; so z.B. auch BROWN I. 405; SCHLERITT. Passionsbericht. 370) sowie (5) die definitive Ablehnung (so z.B. auch DAUER. Spuren. 311). Vgl. auch BARRETT. 380.

<sup>176</sup> Vgl. PANCARO. Law. 72: „In Mk 14,61 the question comes as a climax to Jesus' whole ministry“. DODD. 362 (zum johanneischen Tempelweihfest): „[I]t is here for the first time that His claim is both public and explicit“.

<sup>177</sup> Vgl. V.38 mit Joh 14,10; V.36 mit Joh 19,7.

<sup>178</sup> Vgl. z.B. DODD. 362: „Moreover, though much has been said all through the Book of Sings about the relations of Father and Son, the concise and conclusive expression of these relations in the

## 4.1 Die Einheitsaussage in Joh 10,30

Die Einheitsaussage in V.30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν) ist geprägt durch hellenistisches Denken,<sup>179</sup> auch wenn der jüdische Kulturkontext in der Perikope leitend bleibt.<sup>180</sup> Eine Verschmelzung von jüdischer und hellenistischer Kultur wird sichtbar. Um die Einheitsaussage zu erhellen, wird im Folgenden der johanneische Kontext, die Diskussion in der alten Kirche sowie der Gehalt der Bildlichkeit untersucht.

a. *Einheit im Johannesevangelium*

Bis zum zehnten Kapitel des Evangeliums wird wiederholt berichtet, dass Jesus im Einklang mit dem Vater spricht und handelt: Jesus wirkt gleich wie der Vater (vgl. Joh 5,17.19), er tut nichts von sich aus (vgl. Joh 5,30), er ist auf den Willen seines Vaters fokussiert (vgl. Joh 6,38), Vater und Sohn urteilen gleich (Joh 8,16), bezeugen Gleiches (Joh 8,18) und er spricht die Worte seines Vaters (Joh 8,26.28). Trotz dieser Textstellen fehlt bis V.30 eine fundierende Einheitsaussage.<sup>181</sup> Diese betont, dass Jesus gleich dem Vater spricht und handelt. Im Evangelium erhält er von Gott, seinem Vater, eine Anzahl göttlicher Insignien: Ihm ist alles (Joh 3,35), das ganze Gericht (Joh 5,22), Leben in sich selbst (Joh 5,26; 17,4), ewiges Leben (Joh 17,2), Gottes Namen (Joh 17,11f.) sowie Herrlichkeit (Joh 17,22.24) gegeben. Theologische Motive wie Auferstehung,<sup>182</sup> Gericht<sup>183</sup> und ewiges Leben<sup>184</sup> werden auf Jesus übertragen. Gemäss Neyrey wird ihm „full eschatological power“<sup>185</sup> zuteil. Das Prinzip dabei lautet, dass dasjenige, was dem Vater ist, auch dem Sohn gehört (vgl. Joh 17,10).<sup>186</sup>

---

maxims ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν, and ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ καὶ ἐν τῷ πατρί, is new, and forms a real climax”; BULTMANN. 295: Die Einheitsaussage geht „über die bisherigen Formulierungen des Gedankens der Einheit von Vater und Sohn 5<sub>19f.</sub> 8<sub>16</sub> 12<sub>44f.</sub> noch hinaus[...] und [hat] seine Analogie nur in dem θεὸς ἦν ὁ λόγος 1<sub>2</sub>“; Schnackenburg II. 386f.: „Die Formulierung ist kräftiger als an den früheren Stellen, wo Jesus von seinem Zusammenwirken mit dem Vater (5,17.19), seiner Übereinstimmung mit dem Vater (vgl. 5,30; 8,16.18), seinem Handeln nach dem Willen und der Weisung des Vaters (6,38; 8,26.28; 10,18) sprach“.

<sup>179</sup> DODD (361) spricht von hellenistisch-religiösem Gedankengut im Johannesevangelium: „[W]e observe a movement from Jewish messianic categories to categories more akin to Hellenistic religious thought – divine Sonship, union with God, mutual indwelling“.

<sup>180</sup> Z.B. Tempelweihfest (V.22), Salomo (V.23), die ‚Juden‘ (V.24), Psalmzitat (V.34f.).

<sup>181</sup> MOLONEY (316) bezeichnet V.30 als Fundament („bedrock“) der vorangegangenen Kapitel.

<sup>182</sup> Vgl. Joh 11,25.

<sup>183</sup> Vgl. Joh 5,22.24.27

<sup>184</sup> Vgl. Joh 3,15f.36; 5,24; 6,40.47; 17,2.

<sup>185</sup> NEYREY. Gods. 652: mit Verweis auf Joh 5,21–29. „God gave him power (1) to give eternal life (5:21; 10,28), (2) to judge (5:22, 27; 8:21–30), (3) to be honored as Lawmaker and Judge (5:23), (4) to have life in himself (5:26; 10:17–18), and (5) to raise the dead and judge them (5:28–29)“.

<sup>186</sup> Vgl. auch Kapitel 2.2.6–7.

### b. Alte Kirche

Die Frage nach einer kohärenten Interpretation von V.30 beschäftigte die frühe Kirche intensiv, denn sie wurde durch das Aufkommen der monarchianistischen Bewegung dringlich.<sup>187</sup> Deren Lehrmeinung, V.30 würde von einer vollständigen Identität von Vater und Sohn sprechen, wurde bekämpft.<sup>188</sup> Theologen des dritten Jahrhunderts wiesen sie aus grammatikalischen Gründen zurück.<sup>189</sup> Erstens ist mit ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ von zweien die Rede,<sup>190</sup> zweitens weist auch die Pluralform ἐσμεν auf zu Unterscheidende hin,<sup>191</sup> drittens würde mit ἔν eine Neutrumform verwendet<sup>192</sup> und viertens werde in Joh 17,22f. von einer Einheit der Gemeinde gesprochen (ἵνα ὅσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἔν), ohne dass dabei an eine einzige Person zu denken sei.<sup>193</sup> V.30 offenbare damit die Einheit Zweier.<sup>194</sup> Trotz einheitlicher Front gegen den Monarchianismus führte die Frage, wie die Einheitsaussage zu interpretieren sei, zu einer Vielzahl an Vorstellungen.<sup>195</sup> Mit der Zeit bildete sich das kirchliche Dogma von Einheit und Differenz zwischen Vater und Sohn.<sup>196</sup>

<sup>187</sup> Vgl. POLLARD. Exegesis. 335: „The question of the interpretation of this text seems to have arisen first in the Monarchian controversy at the beginning of the third century“.

<sup>188</sup> Nach TERTULLIAN (Adv. Prax. 20,1–2) stützen sich die Monarchianer auf Jes 45,5, Joh 10,30.38; 14,9f.

<sup>189</sup> Siehe TERTULLIAN. Gegen Praxeas. 208f.278f. (zu Tertullian und Hippolyt); DIERCKS. Opera. 38f. (zu Novatian).

<sup>190</sup> TERTULLIAN (Adv. Prax. 22,10): „[P]rimo ‚ego et Pater‘ duorum esse significationem“. Novatian (de Trin. 27,2): „Ego dicit, deinde Patrem infert dicendo *Ego et Pater*, proprietatem personae suae, id est Filii, a paterna auctoritate discernit atque distinguit, non tantummodo de sono nominis, sed etiam de ordine dispositae potestatis, qui potuisset dicere ‚Ego Pater‘, si Patrem se esse meminisset“.

<sup>191</sup> TERTULLIAN (Adv. Prax. 22,10): „[S]umus‘ non ex unius esse persona quod pluraliter dictum est [...]“. HIPPOLYTUS (Contr. Noet. 7,1): “Οὐκ εἶπεν ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν εἰμι, ἀλλὰ ἓν ἐσμεν. τὸ γὰρ ἐσμεν οὐκ ἐφ’ ἑνὸς λέγεται, ἀλλ’ ἐπεὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν“. Novatian (de Trin. 27,4): “[D]icens *sumus*, non ‘sum’, ut ostenderet per hoc, quod dixit ‘sumus’, et ‘Pater’, duas esse personas”.

<sup>192</sup> TERTULLIAN (Adv. Prax. 22,10): „[T]unc quod ‘unum sumus’, non ‘unus sumus’ dicit“. Novatian (de Trin. 27,3): „Unum enim neutraliter positum societatis concordiam, non unitatem personae sonat. *Unum* enim, non ‘unus’ esse dicetur, quoniam nec ad numerum referetur, sed ad societatem alterius expromitur“.

<sup>193</sup> Vgl. Hipp. Contr. Noet. 7,2f.

<sup>194</sup> Vgl. 1Kor 3,8: Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἓν εἰσιν (der aber pflanzt und der bewässert sind eins)

<sup>195</sup> An die gleiche Macht (so HIPPOLYT, Contr. Noet. 7,1: δυνάμιν μίαν), an Einigkeit in der Gemeinschaft (NOVATIAN. de Trin. 27,3: concordia societatis), an Einheit durch Eintracht, Liebe und Zuneigung (NOVATIAN. de Trin. 27,4: per concordia et per amorem et per dilectionem), an Einmütigkeit, Ähnlichkeit, Verbundenheit, Liebe des Vaters und Gehorsam des Sohnes (TERT. Adv. Prax 22,11: unitas, similitudo, coniunctio, dilectio Patris et obsequium Filii), an eine Substanzeinheit (TERT. Adv. Prax 25,1: unitates substantiae.). Siehe auch POLLARD. Exegesis. 335–339. Mit V.30 wurden vor allem auch eigene Lehrmeinungen gestützt: (a) CYPRIAN von Karthago (De catholicae ecclesiae unitate. 6; so auch sein 69. Brief. Kapitel 5) begründet mit dem Vers die kirchliche Einheit. (b) Ignatius (Magn 7,1) mahnt damit die Glaubenden, in Einklang mit Bischof und Presbyter zu handeln. (c) TERTULLIAN (De oratione. 2) fundiert mit V.30, dass in der Vateranrede beim Gebet auch stets dem Sohn Ehre zukommt. (d) TERTULLIAN (Adv. Hermogenes. 18) weist in der Diskussion zur Materienlehre von Hermogenes darauf hin, dass Gott durch seine Weisheit (Geist) zusammen mit dem Logos/Gottessohn die Welt geschaffen hat und dass es nicht eine ewige Materie neben Gott gibt. (e) Mit Valentinus spricht



### c. Familienmetaphorik

Auch wenn in V.30 nicht explizit das Wort ‚Sohn‘ verwendet wird, so ist doch an eine Vater-Sohn-Beziehung zu denken.<sup>197</sup> Die Sprache ist damit einem familiären Kontext entnommen. Zimmermann hält fest, dass die Einheitsaussage „deutlich [mache], dass die ‚Sohn-Gottes‘-Beziehung hier nicht nur funktional verstanden, sondern auch auf ihren biologisch-genetischen Horizont im bildspendenden Bereich hin transparent gemacht werden soll. Der ‚Sohn-Gottes‘-Titel bleibt somit eingebunden in ein Netz familienmetaphorischer Aussagen, die die Beziehung zwischen Vater und Sohn vor allem als Vertrauensbeziehung bzw. Zugehörigkeits- oder gar Abstammungsverhältnis qualifizieren“.<sup>198</sup> Wählte der implizite Autor diese Sprachform, weil „[n]ach antiker Abstammungslehre [...] der Sohn eine Einheit mit dem Vater“<sup>199</sup> bildet?<sup>200</sup> Sowohl von einer biologisch-genetischen Kategorie spricht Zimmermann,<sup>201</sup> als auch von einer sozial-relationalen. Diese drücke eine intim-vertrauensvolle Beziehung aus, in der das gottgefällige Handeln und Reden des Sohnes eingebettet sei.<sup>202</sup>

### d. Königsmetaphorik

Die Vater-Sohn-Aussage in V.30 ist in erster Linie aus dem alttestamentlichen<sup>203</sup> respektive gemeinantiken<sup>204</sup> Vorstellungshorizont zu verstehen, mit der das Gottesverhältnis eines Königs zum Ausdruck gebracht wurde.<sup>205</sup> Der König ist Gottes Sohn. Auch im Evangelium wird Jesus als König und Gottessohn

---

TERTULLIAN (Adv. Prax. 8) zwar davon, dass der Sohn aus dem Vater hervorgegangen ist, gegen ihn wendet er aber ein, dass ein solches Hervorgehen nicht zu einer Trennung respektive Entfremdung von Vater und Sohn geführt hat. (f) ORIGENES (Contra Celsum. 8,12) entkräftet mit V.30 den Vorwurf von Celsus, im christlichen Glauben würden zwei Götter verehrt.

<sup>196</sup> Vgl. WILES. Social Gospel. 112–128. POLLARD. Exegesis. 334–349: „The evangelist himself was content to leave the problem in the paradox of *distinction-within-unity*, a paradox which is stated most explicitly in ‘I and the Father are one’” (348).

<sup>197</sup> Vgl. Kapitel 3.2.5m.

<sup>198</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 352. Eine familienmetaphorische Sprache sei im Johannesevangelium gegeben (vgl. *μονογενής* in Joh 1,14.18; 3,16.18). „Die *Sohnschaft Jesu* wird ganz im *genetischen Sinn* als Abstammung vom Vater beschrieben. Die Herkunft bzw. Abstammung Jesu (wie auch seiner Jünger und Gegner) spielt im gesamten Evangelium eine wichtige Rolle“. Dabei werde „immer auch das Motiv biologischer Abstammung als bildspendender Bereich herangezogen“ (179). Denn „[n]ach antiker Abstammungslehre ist der Sohn eine Einheit mit dem Vater“ (181).

<sup>199</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 180.

<sup>200</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 179: Der Gottessohn ist zugleich „Sohn jüdischer Eltern“. Die „joh Einheitsaussagen zwischen Vater und Sohn [sollte aber] nicht mit Begriffen der aristotelischen Substanzmetaphysik überfremde[t]“ (181) werden.

<sup>201</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 181. Aufgrund der „Ähnlichkeits- (Joh 14,9), Immanenz- (V.38; 17,21) und Einheitsaussagen (V.30; 17,22)“.

<sup>202</sup> ZIMMERMANN (Christologie. 181–182) spricht von „*imitatio* des Vaters durch den Sohn: Der Sohn redet (Joh 8,38) und tut (Joh 5,19–24) das, was er bei seinem Vater sieht“ (182).

<sup>203</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 177/Anm. 52 (mit Literaturhinweis).

<sup>204</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 177/Anm. 52 (mit Literaturhinweis).

<sup>205</sup> Vgl. FELDMAYER. Gott. 56–58.

bezeichnet (vgl. z.B. Joh 1,49).<sup>206</sup> Dazu passt der Christustitel, der an die Herkunft Jesu aus der davidisch-salomonischen Königsdynastie erinnert (Joh 7,42). Gemäss 2Sam 7,14 ist eine besondere Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und seinem Christus zu erwarten. Im Johannesevangelium werden unterschiedliche Titel verwendet,<sup>207</sup> um einen Zugang zu Jesus anzubieten. Für ein Verständnis ist zudem die Sendungstheologie (vgl. V.36ab) grundlegend. Sie betont Jesu Herkunft, seinen Auftrag und seine Rückkehr zum Vater.<sup>208</sup> In der Einheitsaussage fallen diese drei Aspekte des Botenwesens zusammen: Jesus ist und bleibt der Verbundene mit dem Vater.<sup>209</sup>

### Fazit

In der Forschung wird die Einheitsaussage in V.30 unterschiedlich bezeichnet: als Wesenseinheit,<sup>210</sup> als Offenbarungseinheit,<sup>211</sup> als Wirkeinheit,<sup>212</sup> als Willens-

<sup>206</sup> Vgl. Joh 1,49; 6,15; 12,13.15; 18,33.37.39; 19,3.12.14f.19.21. Die Verbindung von König und Gottessohn erhält v.a. im Schlussteil des Evangeliums seinen prominenten Platz (vgl. Joh 18,33.37 mit dem Anklagegrund in Joh 19,7 und Joh 19,12.14). BROOKE (Luke. 80–85) verweist auf 4Q246 („He will be called son of God, and they will call him son of the Most High. ... His kingdom, and all his paths in truth and uprightness. The earth will be in truth and all will make peace”).

<sup>207</sup> Vgl. dazu ZIMMERMAN. Christologie. 410f.: „Das Christusbild des Johannesevangeliums erschöpft sich nicht in einem bestimmten Titel, nicht in einer Metapher oder einem Symbol. Weder ein geprägter Hoheitstitel der jüdischen Tradition, noch die sprachkreative Kraft eines Ich-bin-Wortes oder die Erzählkunst einer Jesusgeschichte können für sich allein das Christuszeugnis des vierten Evangeliums fassen [...]. Vielmehr sind es die bewusste *Vielstimmigkeit und Multidimensionalität*, die der joh Christologie ihr besonderes Gepräge verleihen und die in den verschiedenen Sprachbildern ihr besonderes Ausdrucksmedium finden“.

<sup>208</sup> Vgl. BÜHNER. Weg. 423: „Der Bote ist in alter Zeit gewöhnlich personenstandsrechtlich an den Sendenden gebunden, weshalb der johanneische Bote gerade auch als Bote Sohn des himmlischen Vaters ist. Gewöhnlich durchläuft der Bote einen dreigeteilten Weg, der aus ‚Aussendung‘, ‚Durchführung‘ und ‚Rückkehr‘ besteht“.

<sup>209</sup> Damit wird ein politisches Missverständnis des Christustitels zurückgewiesen. Vgl. THEOBALD. 194f.: „Wie 18,36 zeigt [...], ist die Rede von Jesus als dem messianischen ‚König‘ aus Sicht des Evangelisten *zweideutig*. Sie kann aus einer *diesseitigen* Heilserwartung heraus messianisch-politisch missverstanden werden“.

<sup>210</sup> SCHNELLE. 201f. (vgl. auch 203–206); BARRETT. 382; FREY. Eschatologie III. 156; ZAHN. 467f.: „Das Neutrum bedeutet nicht mehr und nicht weniger als eine so innige Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verbindung mehrerer Wesen, daß sie als ein einheitlich handelndes und leidendes Wesen betrachtet werden können“. OBERMANN. Erfüllung. 171: Mit Verweis auf Joh 1,1–3; 1,12; 7,29 (Ursprung) und Joh 8,8.19 (Wesen).

<sup>211</sup> SCHNELLE. 201f.: „[D]ie Offenbarungseinheit wurzelt in der Wesenseinheit“; BARRETT. 382: Der Autor denke „hier in den Kategorien der Offenbarung [...]“. Es geht ihm um den Glauben, daß die Handlungen und Worte Jesu in Wahrheit die Handlungen und Worte Gottes waren, der so in einzigartiger Weise den Menschen in seinem fleischgewordenen Sohn begegnete. BULTMANN. 294f.: „[D]ie Sicherheit, die die Glaubenden beim Offenbarer finden, ist begründet in seinem Verhältnis zu Gott, in seiner Einheit mit Gott. Das Verhältnis der Glaubenden zu Jesus ist als solches ihr Verhältnis zu Gott“. Die Einheitsaussage „bringt den Offenbarungsgedanken zum schärfsten Ausdruck [...]: in Jesus und nur in ihm begegnet Gott den Menschen“. Vgl. auch HOSKYN. 390: Die Einheitsaussage ist „a clear statement that Jesus is the object of Faith and the organ of revelation and salvation, and that the honour which is paid to Him is honour paid to the Father“.

<sup>212</sup> SCHNELLE. 201f.; FREY. Eschatologie III. 156.

einheit,<sup>213</sup> als Einheit in Liebe und Gehorsam,<sup>214</sup> als Repräsentanz des Vaters in Wort und Werk<sup>215</sup> oder als Einheit von Sendendem und Gesandtem.<sup>216</sup> Diese Vielfalt an Zugängen offenbart die interpretatorische Schwierigkeit der Einheitsaussage.<sup>217</sup> Umstritten ist in der Forschung die Verwendung von Kategorien wie ‚metaphysisch‘,<sup>218</sup> ‚ethisch-moralisch‘<sup>219</sup> oder die Frage nach der ‚Wesenseinheit‘.<sup>220</sup> In dieser Arbeit wurde die Einheitsaussage aus vier Blickwinkeln betrachtet. Zentral bleiben die Nähe und Distanz von Vater und Sohn sowie die exklusive Offenbarung von Gott, dem Vater, durch Jesus, dem Christus. Die johanneische Pointe ist: Wer Jesus hört und ihn wirken sieht, der sieht den Vater (vgl. Joh 12,44ff.;<sup>221</sup> 14,6ff.<sup>222</sup>). Nicht die Denkfigur der Gleichsetzung (Vater = Sohn) ist massgebend, sondern die Wahrnehmung von Gott, dem Vater, in Jesus. Theologie wird so zur Christologie<sup>223</sup> – und umgekehrt. Das Sich-beschäftigen mit Jesu offenbart Gott, der sich der Menschheit in seiner Liebe zuwendet.

#### 4.2 Die reziproke Immanenzformel in Joh 10,38

Am Ende der dritten Antwortrede Jesu ist eine zweite Einheitsformel aufgeführt (V.38). Um deren Aussagegehalt zu erfassen, wird die Formel im Evangelium,

<sup>213</sup> SCHNELLE. 205: Die Wesenseinheit „[realisiert] sich als Willens- und Wirkeinheit“.

<sup>214</sup> BARRETT. 382 („Die Einheit von Vater und Sohn ist eine Einheit von Liebe und Gehorsam, auch wenn sie zugleich eine Wesenseinheit ist“); MOLONEY. 316: „[O]neness of purpose that unites the Father and the Son, created by a union of love and obedience“.

<sup>215</sup> FREY. Eschatologie III. 156: Im Sohn ist „der Vater vollgültig repräsentiert und im Glauben an ihn das Heil präsent [...]. Diese Repräsentanz wird ausgesagt in bezug auf Jesu Worte [...] und seine Werke [...], die der Sohn nicht aus sich selbst vollbringt, sondern weil der Vater [...] sie wirkt“.

<sup>216</sup> BECKER I. 394.

<sup>217</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 386: „Dabei kommt es im Sinne logischer Präzision zu gewissen Ungenauigkeiten, zu metaphorischen Paradoxien, gleichwohl verleiht gerade die Bildsprache der spezifischen Einheit von Gott und Jesus eine Anschauung“.

<sup>218</sup> Vgl. SCHNACKENBURG II. 387: „In dem kurzen Satz öffnet sich der Blick für die metaphysische Tiefe des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Vater“; BARRETT. 382: Hier „nähert sich die Sprache des Joh etwas mehr der Metaphysik, aber selbst hier ist der Gedanke keineswegs völlig metaphysisch; MOLONEY. 316: „This is not a study in metaphysics“.

<sup>219</sup> Vgl. LINDARS. 370: „It is a unity which is conceived first and foremost in ethical terms“. NEYREY. Gods. 651: „Jesus claims far more than mere moral unity with God“. THYEN. 499: Nicht eine „bloß moralische“ Aussage. HOSKYNS. 389: Nicht „merely a moral unity“.

<sup>220</sup> Vgl. z.B. CALVIN. 30: „Wenn die alten Kirchenväter diese Stelle anzogen, um daraus Christis gottheitliche Wesensgleichheit mit dem Vater zu beweisen, so war das ein Missgriff. Denn Christus handelt hier nicht von der Einheit seines Wesens, sondern von der Einheit seines Wirkens mit dem Vater: allem, was Jesus tut, wird des Vaters Allmacht ihr Siegel aufdrücken“ (Übersetzung: DERS. Evangelium. 295).

<sup>221</sup> Vgl. Tert. Adv. Prax. 23,8f.

<sup>222</sup> Vgl. Tert. Adv. Prax. 24,7–9; Hipp. Contr. Noet. 7,4–7.

<sup>223</sup> Vgl. SCHNELLE. 202: „[D]as Konzept einer Theologie als Christologie erreicht hier einen Höhepunkt“.

die Hinführung in der Perikope sowie die Partikelsetzung ἔν im Satz untersucht.<sup>224</sup>

*a. Die reziproke Immanenzformel im Evangelium*

Scholtissek hat sich intensiv mit den Sprach-, Motiv und Denkvoraussetzungen der johanneischen Reziprozitätsaussage auseinandergesetzt.<sup>225</sup> Eine solche Formel ist ansatzweise im Alten Testament zu finden, zum Beispiel im Reden von Gott, der sich inmitten seines Volkes (oder im Tempel) aufhält.<sup>226</sup> In der griechischen und lateinischen Philosophie sind zwar „teilweise erhebliche Parallelen zu erkennen“, aber diese weichen „inhaltlich [...] weit von den joh Aussagen ab“.<sup>227</sup> Das Verständnis im Evangelium ist deshalb aus den intratextuellen Vergleichsstellen zu erschliessen: Joh 14,10f.(20) und Joh 17,21. Während die Formel in Joh 14,10f. etwas anders formuliert steht,<sup>228</sup> gleicht sich inhaltlich der Zugang über Jesu Reden. Ähnlich V.37f. folgt der Aufruf, Jesus zu glauben und zwar aufgrund seiner Werke.<sup>229</sup> In Joh 17,21 erscheint sie sodann in der Du-Form des Beters (σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἔν σοί). Wie beim Tempelweihfest geht der Formel eine Einheitsaussage voraus (ἵνα πάντες ἐν ὧσιν), auch wenn diese sich auch auf die Glaubenden bezieht. Diese Einheit vollzieht sich wiederum in der Aufnahme der Worte Jesu. Und ähnlich dem Tempelweihfest (V.36) ist im Kontext eine Sendungsaussage gegeben.<sup>230</sup> Der implizite Autor kombiniert und variiert gleichbleibende Motive in den Vergleichstexten. Diese Beobachtung führt zum Verständnis, dass es bei der Ein-

<sup>224</sup> Es ist von einer Vertiefung von V.30 auszugehen (vgl. Kapitel 2.3).

<sup>225</sup> SCHOLTISSEK (In ihm sein. 364) untersucht im Johannesevangelium Sätze mit μένειν ἐν, εἶναι ἐν sowie der Präposition ἐν.

<sup>226</sup> Vgl. SCHOLTISSEK. In ihm sein. 125: Bei „aller Betonung der Gegenwart und Nähe Gottes kennt das Alte Testament – und in direkter Weiterführung die Qumranschriften – keine Immanenz Gottes im einzelnen Menschen. Grundlegend ist die Überzeugung, daß Gottes Geist Menschen zuinnerst ergreift und inspiriert, so daß sie in seinem Namen in bzw. gegenüber Israel auftreten und wirken“. Erst im Frühjudentum und insbesondere in der Weisheitsliteratur „begegnen wiederholt Aussagen über die Immanenz des Wortes Gottes (Jer LXX 5,13), des Logos (Philo), der Sophia (Weisheitsliteratur; Philo), des Geistes (Gen LXX 41,38; Num LXX 27,18) und auch Gottes (TestDan 5,1–3; TestJos 10,3; TestBenj 6,4; Philo Som I 148–149; II 248; Cher 98–101) im Menschen“ (368f.). Und: „Weit aus seltener lässt sich auch die Umkehrung finden: die Immanenz des Menschen im Logos (Philo Plant 52–52), in der Sophia (Sir 6,20; Philo Leg All III 46) und in Gott (Jes LXX 30,18; Philo Fug 102; Det Pot Ins 48)“ (369). Vgl. auch WENGST. 398: „Einen möglichen biblischen Hintergrund bilden die Stellen, die vom Einwohnen Gottes inmitten seines Volkes sprechen (Ex 25,8; Lev 26,11; Ez 37,27)“ – mit Hinweis auf MekhSh Jitro 20,9; BemR 13,2; DevR 5,7.

<sup>227</sup> SCHOLTISSEK. In ihm sein. 369. vgl. NW I/2. 566f.: Der „Gott, der in ihnen wohnte“ (Jambl Vit Pyth 240); „In uns wohnt ein Gott“ (Ovid Fast VI 5).

<sup>228</sup> Die Grundstruktur ist zweimal A ἐν B, diesmal bilden aber die Pronomen, die sich auf Jesus beziehen, die äussere Schicht (ἐγὼ – ἐν ἐμοί).

<sup>229</sup> In Joh 14,20 wird die reziproke Immanenzformel auf die Nachfolger Jesu ausgeweitet. Jesus ist im Vater, die Glaubenden in Jesus und Jesus in ihnen (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἔν ὑμῖν). Damit wird eine enge Verbundenheit und Zugehörigkeit ausgedrückt (vgl. Joh 15,1ff.).

<sup>230</sup> Die Verbundenheit von Gemeinde und Gott offenbart der Welt die Sendung des Sohnes.

heitsaussage in V.38 um Zugehörigkeit geht und dass daraus Sendung, Verkündigung und Taten erfolgen.

*b. Die thematische Hinführung in der Perikope (Gott)*

Mit der Immanenzaussage in V.38gf wird die dritte Antwortrede Jesu abgeschlossen. Ihr Verständnis erschliesst sich aus der Hinführung auf diese Aussage. Im Kontext wird Jesus als Geheiligter, Gesandter und Gottessohn in die Nähe des Vaters gestellt (V.36ab).<sup>231</sup> Er wirkt aus dem Vater heraus (V.32) und seine Werke offenbaren seine Gottesnähe (vgl. V.37f.).<sup>232</sup> Die Einheitsformel in V.38 zeigt diese Gegenseitigkeit von Vater und Sohn als untrennbares Ineinander und Miteinander an. Trotz bleibender Zweiheit entsteht eine neue Einheit.<sup>233</sup> Der Vater ist allein durch den Sohn erkennbar (Joh 14,7). Diesem hat der Vater göttliche Insignien anvertraut.<sup>234</sup> Offenbarer und Offenbarung (Gott als Vater) werden untrennbar miteinander verknüpft. Die beiden Subjekte verschränken sich und sind nicht mehr vollständig je für sich zu betrachten.

*c. Die Partikel EN im Vers (Raummetaphorik)*

In Joh 10,22–39 sind neben V.38 fünf weitere *év*-Aussage (V.22.23[2x].25.34) zu finden. Für das Verständnis der Verschränkungsformel ist die Raummetaphorik zentral: Wie Jesus sich einst im (*év*) Tempel (V.23a) respektive in den (*év*) Säulenhalle Salomos (V.23b) aufhielt, so ist er nun im Raum des Vaters. Zimmermann schreibt: „So wie wir uns vorstellen können, dass eine Person ‚in‘ einem Raum z.B. Zimmer ist, kann man dann auch die ‚Anwesenheit‘ Gottes in Jesus und umgekehrt mit einer Vorstellung, einem ‚Bild‘ verbinden“.<sup>235</sup> Jesus

<sup>231</sup> Vgl. THEOBALD. 703: „Die *Reziprozität* [...] lässt sich in einer ersten Annäherung mittels der Gesandten-Vorstellung (vgl. V. 36b) erläutern: Der Vater bringt sich durch seinen Gesandten nicht nur zu Gehör, er wird durch ihn auch wirksam, wie umgekehrt der Sohn ‚das spricht, was der Vater ihn gelehrt hat‘ (8,28), bzw. ‚allezeit das ihm Wohlgefällige tut‘ (8,29). Aber es ist doch noch mehr gemeint: Der Sohn wirkt und lebt ganz im Vater. Dieser kommt in seinem Sohn nicht lediglich so zum Zug, dass er ihn wie einen Propheten für sich in Beschlag nimmt (vgl. Jer 20,7), sondern so, dass Jesus von seinem Ursprung her als Sohn für ihn, den Vater, geöffnet ist“.

<sup>232</sup> Vgl. TERTULLIAN. Gegen Praxeas. 211: „Durch seine Werke also ist der Vater im Sohn und der Sohn im Vater“ (per opera ergo erit Pater in Filio et Filius in Patre). AUGUSTINUS. Erörterungen. 149: „Wenn wir nämlich recht denken, sind wir in Gott, und wenn wir recht leben, ist Gott in uns“. Vgl. auch HOSKYNS. 393: „In Jesus the Father works, and He works by His knowledge of the Father’s will“.

<sup>233</sup> Vgl. TERTULLIAN. Gegen Praxeas. 211: „[D]enn an den Sohn kann nicht anders geglaubt werden, als wenn an zwei geglaubt wird“ (quia aliter Filius credi non posset nisi duo crederentur).

<sup>234</sup> Siehe im Anhang zu V.29.

<sup>235</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 376 (vgl. auch 375–377): „Die für unsere Ohren scheinbar allzu nüchterne Metaphorik, nach der Gott nun als ‚Raum‘ bzw. ‚Behälter‘ metaphorisiert wird, ‚in‘ dem Jesus sein kann, und umgekehrt auch Jesus ein ‚Behälter‘ ist, ‚in‘ dem der Vater gegenwärtig ist, erfüllt für den christologischen Verstehensprozess eine äußerst bedeutsame Funktion“ (375f.). Durch das „Raumkonzept bzw. das Behälter-Schema [kann] eine alltägliche Vorstellung benutzt werden, um eine christologische Aussage zu formulieren und verständlich zu machen“ (376).

wird zum neuen Raum der Gegenwart Gottes.<sup>236</sup> In ihm ist Gott, der Vater, und gleichzeitig ist er ganz in Gott, dem Vater. Während in V.30 das Zahlenwort ἕν die Einheitsaussage bestimmt, so in V.38 die Präposition ἐν. Da Zahlwort und Präposition aus den beiden Buchstaben E und N besteht (in einem Majuskeltext gibt es keinen Unterschied), führt die Ein-heit in V.30 zur In-heit in V.38.

### Fazit

Die Einheitsformel in V.38 wird in der Forschung unterschiedlich bezeichnet: als wechselseitige Einwohnung,<sup>237</sup> als Reziprozität<sup>238</sup> oder als Immanenzformel.<sup>239</sup> In dieser Arbeit wird auch das Wort ‚Verschränkung‘ benutzt, um die untrennbare Zusammengehörigkeit von Offenbarer (als Ort der Offenbarung) und Offenbarung (als Zugang zu Gott, dem Vater, durch Jesus) zu betonen.<sup>240</sup> Die Formel schliesst die Perikope ab<sup>241</sup> und will Jesu Beziehung zu seinem Vater aus V.30 auf neue Weise artikulieren und präzisieren.<sup>242</sup> Gerade die Vorstellung der Raummetaphorik (ἐν) ist dabei ertragreich. Sie zeigt auf, dass mit der Formel die Frage nach dem Ort Gottes in der Welt gestellt wird. Diese Sichtweise passt zum Tempelmotiv in der Perikope.<sup>243</sup>

## 5. Die Argumentation mit Ps 82

In seiner apologetischen Rede (V.34ff.) begründet Jesus seinen Anspruch auf Gottgleichheit mit Hilfe eines Psalmzitats. Zunächst wird die Frage nach dem

<sup>236</sup> AUGUSTINUS. Erörterungen. 150: „Du bist in Gott, weil Gott dich umfaßt. Gott ist in dir, weil du ein Tempel Gottes geworden bist“.

<sup>237</sup> BARRETT. 385; LINDARS. 376: „mutual indwelling“; O'DAY. 678: „intimacy and indwelling“.

<sup>238</sup> THEOBALD. 703; SCHNACKENBURG II. 393 (reziproke Formel); BECKER I. 396 (Reziprozitätsformel): Sie „soll als enger Ausdruck für die Einheit gelten und die Trennung beider als unvorstellbar bezeichnen“.

<sup>239</sup> Vgl. SCHOLTISSEK. In ihm sein. 326f. „Die heute weithin verwendete Bezeichnung ‚reziproke Immanenzformeln‘ hat R. Schnackenburg 1953 in die Johannesforschung eingeführt. Der Begriff selbst geht jedoch auf die Religionsgeschichtler O. Weinrich und F. Heiler zurück“ (2).

<sup>240</sup> Das Wort ‚Verschränkung‘ spricht in der Physik von der Gesamtheit eines ‚Systems‘, dessen einzelnen Teile nicht mehr vollständig separiert werden können. Nicht das Einzelne, sondern deren Beziehung und Zusammenfügung zu etwas Neuem und Untrennbaren steht im Vordergrund.

<sup>241</sup> Dass es sich um den letzten Satz der Rede handelt, hat für BULTMANN (298) programmatischen Charakter. „Die Erkenntnis, daß er und der Vater eins sind (V.30), oder wie es jetzt formuliert wird: „daß in mir der Vater ist und ich im Vater bin“, steht nicht am Anfang, sondern am Ende des Glaubensweges. Sie kann nicht als dogmatische Wahrheit blind akzeptiert werden, sondern ist die Frucht des Glaubens an die ‚Werke‘ Jesu“.

<sup>242</sup> Gleichheit und Unterscheidbarkeit von Vater und Sohn bleiben. Vgl. SCHOLTISSEK. In ihm sein. 375: „Die Immanenz-Aussagen lassen bei aller symmetrisch-reziproken Immanenz auch eine *asymmetrische* Aussage zu: Der im Vater immanente Sohn, in dem der Vater selbst gegenwärtig ist, bleibt der Sohn, d.h. der vom Vater ganz und gar Bestimmte.“ Vgl. auch LINDARS. 376: „nevertheless it preserves the logical priority of God, because the title **Father** is retained“.

<sup>243</sup> Vgl. Kapitel 5.1.

Bezugstext<sup>244</sup> (Ps 82) gestellt, dann Interpretationen vorgestellt, um darauf den innerjohanneischen Interpretationszusammenhang auszuleuchten.<sup>245</sup>

### 5.1 Ps 82 und die Götter

Der Text in Psalm 82 ist „sehr gut erhalten“,<sup>246</sup> er ist „glatt zu lesen“<sup>247</sup> und wird zuweilen als „Sprachkunstwerk“<sup>248</sup> bezeichnet. Seine Struktur orientiert sich an einem irdischen Prozessverfahren.<sup>249</sup> Während der Textbestand und seine Gestaltung nur wenige Fragen aufwerfen, so tut dies sein Inhalt umso mehr.<sup>250</sup> Jüngling urteilt: Es ist schwer, „dem Ganzen ein rechtes Verständnis abzugewinnen“.<sup>251</sup>

#### a. Psalm 82

Der Psalm beginnt mit einer Götterversammlung. „Visionär“<sup>252</sup> berichtet der Psalmist von einem Gott, der inmitten anderer Götter steht,<sup>253</sup> um über diese Gericht zu halten (V1).<sup>254</sup> Die Götter werden ultimativ vermahnt<sup>255</sup> und gleich-

<sup>244</sup> Unterschiedliche Begriffe werden in der Forschung für den Text (Joh 10) und den Prätext (Ps 82) verwendet: Haupttext – Prätext, Hypertext – Hypotext, target text – source text, quotation Text – pre-Text, primary text – referent text, adoptive text – adopted text, referierender Text – Bezugstext, Phänotext – Referenztext, surface context – infracontext. Auflistung bei MERZ. Selbstauslegung. 5.

<sup>245</sup> Zur frühkirchlichen Interpretation von Ps 82, siehe VAN DEN HOEK. Gods. 208–218.

<sup>246</sup> KRAUS. Psalmen II. 734; DEISSLER. Psalmen. 318; JÜNGLING. Götter. 71.

<sup>247</sup> JÜNGLING. Götter. 9.

<sup>248</sup> So JÜNGLING. Götter. 104: „Wir fanden in dem Gedicht Alliteration, Assonanzen, die an einen Reim heranreichen, rhythmische Korrespondenz, asyndetischen Stil, der dem Gedicht seinen harten Charakter gibt. Wir konnten beobachten, wie normale Wortfolgen zugunsten eigenwilliger Fügungen aufgelöst wurden“.

<sup>249</sup> Vgl. JEREMIAS. Kultprophetie. 121: Anklage (V.2), ultimative Verwarnung bzw. gerichtlicher Schlichtungsvorschlag (V.3f.), Urteil (V.5), Strafankündigung (V.[6].7).

<sup>250</sup> HOSSFELD (Psalmen II. 488) spricht von einem „der spektakulärsten Texte der Bibel“. TATE (Psalms. 332): „[T]here is no other psalm like it“. KRAUS (Psalmen II. 735): „Ps 82 hat im Psalter einen so exzeptionellen Charakter, daß es unmöglich sein dürfte, in jeder Hinsicht befriedigende Erklärungen zu geben“. SALTERS (Psalm. 226): „[O]ne of the most fascinating passages in the entire Old Testament; but it is also one of the most complex“. Vgl. auch JÜNGLING. Götter. 90: „Die stilistische Analyse zeigt [...], daß der Dichter auf eine ästhetische Wirkung großen Wert legt“ (90).

<sup>251</sup> JÜNGLING. Götter. 9.

<sup>252</sup> So KRAUS. Psalmen II. 735; JÜNGLING. Götter. 81; TATE. Psalms. 332.

<sup>253</sup> TROTTER (Death. 222–228) weist auf folgendes Problem hin: Präsidiert JHWH die Götterversammlung oder ist El Haupt des Gremiums, während JHWH die Rolle des Anklägers übernimmt? Aufgrund des Wortes נֹכַח schliesst er auf letztgenannte Vorstellung, die auch in Bildern altorientalischer Götterversammlung zu finden ist (der Präsidierende wird sitzend dargestellt). So auch HOSSFELD (Psalmen II. 486): „Während der Richter bei seiner Amtsführung in der Regel sitzt, stehen die Rechtsparteien“. DAHOOD (Psalms II. 269) übersetzt hingegen mit „presides“ (vgl. z.B. Jes 3,13–15). TATE (Psalms. 335) lässt beide Möglichkeiten offen.

<sup>254</sup> Spannungsvoll ist die unterschiedliche Verwendung von אֱלֹהִים (Gott – Götter). Vgl. KRAUS. Psalmen II. 734.

<sup>255</sup> So JÜNGLING. Götter. 91.

zeitig angeklagt,<sup>256</sup> weil sie Frevler begünstigen und den Geringen und Bedürftigen nicht zu ihrem Recht verhelfen.<sup>257</sup> Die Anklage geht in eine Mahnrede über (V.2–4),<sup>258</sup> der Text offenbart „Unwissenheit und Uneinsichtigkeit“.<sup>259</sup> Die Gottgleichen tappen im Dunkeln, die Grundfeste der Welt wankt (V.5).<sup>260</sup> Nach Erachten des einen Gottes sind sie in den Status von Göttern respektive Söhne des Höchsten erhoben.<sup>261</sup> Dieser Einschätzung folgt sogleich, dass sie wegen ihrem Verhalten wie fehlbare Fürsten gestürzt respektive wie Menschen sterben müssen (V.6–7).<sup>262</sup> Im letzten Vers wird die Verwirklichung dieser Vision erfleht.<sup>263</sup> Der Sprechende ruft Gott an, er möge sich erheben und selbst die Welt richten (V.8).<sup>264</sup> Die Leerstelle in der Gerichtsbarkeit, die durch den Fall der Götter entsteht, muss kompensiert werden.<sup>265</sup>

#### b. Ps 82,6

In V.34 wird Ps 82,6a zitiert: „Ich sprach Götter seid ihr“. Der griechische Wortlaut gleicht demjenigen der LXX.<sup>266</sup> Während der hebräische Text kunstvoll durch Alliteration (אֲנִי־אָמַרְתִּי אֱלֹהִים צַחֲחִם) gekennzeichnet ist, fehlt dieser stilistische Schmuck in der griechischen Übersetzung (ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε). Der Parallelismus Membrorum in Psalm 82,6b zeugt von einem weiteren Sprachspiel (καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες). Die Götter werden als Söhne des Höchsten bestimmt. Obwohl im Psalm unterschiedliche Subjekte als Elohimwesen (אֱלֹהִים) bezeichnet werden, zeigt sich doch eine feine monotheistische Unterscheidung. Im Psalm wird zweimal von Göttern gesprochen (Ps 82,1.6), der eine Gott wird von diesen aber unterschieden. In der Einleitung ist er der Stehende (Ps 82,1) und in der finalen Akklamation überragt er alle und alles (Ps 82,8). Ausserdem zeugt seine Sprechhoheit in Vers 6 von seiner Überlegenheit. Er spricht den anderen Wesen zunächst Göttlichkeit zu, dann aber wieder ab. Während der Psalm durch diese drei Aussagen über diesen einen Gott in Ps 82,1.6.8 struktu-

<sup>256</sup> So KRAUS. Psalmen II. 735.

<sup>257</sup> JÜNGLING (Götter. 87–90) analysiert die Begriffe für die Entrechteten.

<sup>258</sup> Vgl. JÜNGLING. Götter. 85f.

<sup>259</sup> So JÜNGLING. Götter. 91.

<sup>260</sup> Vgl. JEREMIAS. Kultprophetie. 122: Es geht um das „Wanken der kosmischen Ordnung“, weil die Götter für das Recht und gerechte Gerichte zuständig sind.

<sup>261</sup> Die Einleitung אֲנִי־אָמַרְתִּי wird unterschiedlich übersetzt: „Ich dachte einst“, „wohl habe ich gesagt“, „hiermit erkläre ich“. Vgl. HOSSELD. Psalmen II. 488.

<sup>262</sup> Vgl. KRAUS. Psalmen II. 738: Die Götter werden wie untreu gewordene Beamte verstossen.

<sup>263</sup> So JEREMIAS. Kultprophetie. 121.

<sup>264</sup> KRAUS (Psalmen II. 738) versteht diesen Vers als „spontane Antwort der Gemeinde“ und JÜNGLING (Götter. 103) deutet ihn als „Einverständnis der Menschen auf Erden“. Nach HOSSELD (Psalmen II. 485) geht es um die Zuteilung der Zuständigkeit der richterlichen Aufgaben an den einen Gott, da nach dem Göttersturz niemand mehr dafür verantwortlich ist.

<sup>265</sup> Vgl. HOSSELD. Psalmen II. 485. DAHOOD (Psalms II. 268) spricht von einer „restoration of universal justice“. Vgl. auch JÜNGLING. Götter. 103: „Die Perspektive des Verses 8 ist eschatologisch“.

<sup>266</sup> Vgl. OBERMANN. Erfüllung. 168; MENKEN. Septuagint. 367–393 (367f.): „However, in three quotations (10,34; 12,38; 19,24) he left his LXX text untouched [...]. What is significant in Jn 10,34, is the evangelist's use here of εἶπα; elsewhere, he always uses εἶπον“.



riert wird, ist es die Aufgabe von Vers 6, den Anklageteil abzuschliessen und den Götterfall einzuleiten. Ein letztes Mal wird darin an die Bestimmung der Fallenden erinnert: Sie wären Götter, die ein rechtes Gericht ausüben sollten.<sup>267</sup>

## 5.2 Psalmzugänge und der Götterplural

### a. *Der religionsgeschichtliche Fokus: Götterpantheon*

Im syrisch-kanaanäischen Kulturkontext ist „die himmlische Welt von unzähligen ‚Gottwesen‘ bevölkert“.<sup>268</sup> Der Pantheon kennt einen Himmelskönig respektive einen höchsten Gott. Dieser Platz nimmt im Alten Testament JHWH ein,<sup>269</sup> während unterschiedliche Wesen seine himmlische Umgebung bevölkern.<sup>270</sup> Viele Forscher wählen diesen religionsgeschichtlichen Hintergrund für ihren Psalmzugang.<sup>271</sup> Die Verbindung zwischen Götterschaft und Richtertum wurzelt dabei in der altorientalischen Vorstellung, dass „Gesetz und Rechtsprechung [...] im Wirkungsbereich der überweltlichen Mächte“<sup>272</sup> liegen. Der innerweltliche „Gegensatz Gerechter-Frevler [wird] in die Götterwelt hineingetragen“,<sup>273</sup> um Gottes Alleinherrschaft als Lösung anzubieten. Der höchste Gott greift ein, weil von „ihm das gerechte Gericht aus[geht]“.<sup>274</sup> Ps 82 wird damit zum „Zeugnis für die kultische Absage an die Götter des kanaanäischen Pantheons“.<sup>275</sup> Aber nicht nur diese frühe Zeitepoche kennt Götterversammlungen, Salters sieht den zeitgenössischen Bezug der Übersetzung in der LXX (ἐν συναγωγῇ θεῶν) in „the gathering of the gods at Olympus“.<sup>276</sup>

### b. *Der internationale Skopus: Gott der Nationen (Engel)*

Die Interpretation mit einem Hofstaat von Göttern wird in der Psalmforschung favorisiert.<sup>277</sup> Dafür wird auch die Vorstellung von Völkerengeln<sup>278</sup> respektive

<sup>267</sup> Der Tod der Götter zeigt sich auch auf sprachlicher Ebene. Sie werden am Ende des Psalms nicht mehr erwähnt.

<sup>268</sup> KRAUS. Psalmen II. 736: Auch ugaritische und ägyptische Quellen sowie Texte aus dem Zweistromland kennen diese Vorstellung. Vgl. auch HOSSFELD. Psalmen II. 481. JÜNGLING (Götter. 52–60) hat die Pantheonvorstellung in ugaritischen Texten mit Ps 82 verglichen.

<sup>269</sup> Vgl. KRAUS. Psalmen II. 735f.: Ex 15,11; Ps 86,8; 97,7ff.; 103,1ff.; 135,5.

<sup>270</sup> Vgl. JÜNGLING. Götter. 38–52: Elohim-Wesen, Ratsversammlung Jahwes, Götter, Heilige, Himmelsheer.

<sup>271</sup> Z.B. JÜNGLING. Götter. 69.107.

<sup>272</sup> KRAUS. Psalmen II. 737.

<sup>273</sup> JEREMIAS. Kultprophetie. 123.

<sup>274</sup> KRAUS. Psalmen II. 737.

<sup>275</sup> JÜNGLING. Götter. 21.

<sup>276</sup> SALTERS. Psalm. 239. Kritisch MAIER. Verständnis. 27: „Es ist [...] naheliegend, dass man den Psalm schon lange nicht mehr als Götzenpolemik verstanden hat“.

<sup>277</sup> So BEUTLER. Götter. 103; JÜNGLING (Götter. 19–23) bietet einen forschungsgeschichtlichen Überblick bis ins 19. Jahrhundert. Vgl. auch HOSSFELD. Psalmen. II. 487: „Während in altorientalischen Texten die Schutzpflicht für Waisen, Witwen und Entrechtete nur zu den Aufgaben einzelner

von Göttern der Nationen<sup>279</sup> herangezogen.<sup>280</sup> Bereits in alttestamentlichen Texten ist einzelnen Engeln die „Herrschaft über je ein Volk“<sup>281</sup> zugedacht (vgl. z.B. Dtn 32,8 LXX)<sup>282</sup> und in der LXX wird Elohim zuweilen mit Engeln übersetzt.<sup>283</sup> Eine solche Sichtweise fände im achten Vers, im Aufruf, Gott solle sich über die Welt erheben, seine Bestätigung. Denn der Psalm kann als ein Sich-Ausbreiten des Machtanspruchs Gottes über die heidnischen Götter respektive Engelwesen gelesen werden.<sup>284</sup> Hossfeld hält fest: Insofern der eine Gott „den Tod der anderen Götter verkündet, steigt er nicht zum Vorsitzenden eines polytheistischen Pantheons auf, sondern erhält exklusive göttliche Kompetenzen“.<sup>285</sup> Kritisch wird gegenüber dieser These eingewandt, dass der Hinweis auf den Tod dieser engelgleichen Götter in Ps 82,7 nicht mit der *dignitas angelica* übereingehen könne.<sup>286</sup>

### c. Der kultprophetische Zugang

Kraus deutet den Psalm als „Urbild kultprophetischer Gerichtsverkündigung“.<sup>287</sup> Ein Kultprophet steht im Dienste eines Tempels und hat zur Aufgabe, „vollmächtig im Namen Jahwes den Schuldigen in Israel Jahwes Gerichtshandeln“<sup>288</sup> anzukündigen. Himmlisches und Irdisches werden aufeinander bezogen. Wie „Jahwe als Richtergott und Beschützer der Geknechteten die Götter,

---

„Rechtsgottheiten“ gehört, macht unser Psalm diese Schutzpflicht zum entscheidenden Merkmal des Gott-Seins aller Gottheiten und damit zum göttlichen Wesensmerkmal schlechthin“.

<sup>278</sup> EMERTON. Notes. 331ff.; DERS., Melchizedek. 401f.; MAIER. Verständnis. 19ff. (mit Hinweis auf Quellen, in denen die Götter als Engelmächte erscheinen: biblische Texte, Qumranfragmente, patristische Literatur, Targume, Midraschim, weitere Übersetzungen. In der syrischen Übersetzung Peschitta wurden z.B. die Götter in Ps 82 zu Engeln; auch Hieronymus versteht Ps 82 als Vision von Gottes Thronsaal, der mit Engeln gefüllt ist, siehe JÜNLING. Götter. 16; vgl. auch 12).

<sup>279</sup> DAHOOD. Psalms II. 268: „judgment on pagan gods“. Nach JEREMIAS (Kultprophetie. 123/Anm. 1) sieht die „Mehrzahl der Ausleger [...] in den verurteilten Schuldigen Götter der Heiden“.

<sup>280</sup> Vgl. BEUTLER. Götter. 104; TATE. Psalms. 340; EMERTON. Notes. 330: „These beings were regarded as angels by the Jews, but as gods by the gentile“. Vgl. auch SALTERS. Psalm. 235f. (mit Hinweis auf rabbinische Texte).

<sup>281</sup> JEREMIAS. Kultprophetie. 124; HOSSFELD. Psalmen II. 481.

<sup>282</sup> Vgl. EMERTON. Notes. 330 (Dtn 4,19; Dan 10; 1Kor 10,20); JÜNLING. Götter. 95–99; SALTERS. Psalm. 236f.

<sup>283</sup> Vgl. DE JONGE. Melchizedek. 314 (Ps 8,6). Engelwesen erhalten zuweilen auch Gerichtsaufgaben, siehe MAIER. Verständnis. 22–24.

<sup>284</sup> So EMERTON. Melchizedek. 400. Psalm 82 wurde jeweils am Dienstag in der Tempelliturgie gelesen (vgl. HOLTZMANN. Tamid. 73–75; KRUPP. Tamid. 32.34/Anm. 47; MAIER. Verwendung. 66). Ist dies als eine Art Proklamation der Vorrangstellung des JHWH-Kults in Jerusalem über die anderen Götter respektive Kultorte zu verstehen?

<sup>285</sup> HOSSFELD. Psalmen. II. 481. Vgl. KRAUS. Psalmen II. 739: In Kol 1,16 entthront Christus die Mächte und Gewalten und setzt sich über diese.

<sup>286</sup> Vgl. JÜNLING. Götter. 17. Dagegen wendet er ein, dass der Tod nicht in einem platonischen Sinne zu verstehen wäre (Trennung von Leib und Seele), sondern dass die Engelswesen „ihres Elohim-charakters beraubt [würden], indem sie aus der Jahwe-Zugehörigkeit, der Jahwe-Gemeinschaft, die die Fülle des Lebens bedeutet, ausgestoßen werden“ (103).

<sup>287</sup> KRAUS. Psalmen II. 735.

<sup>288</sup> JEREMIAS. Kultprophetie. 123. Vgl. auch WÜRTHEIN. Ursprung. 14.

die für die Ungerechtigkeit auf der Welt und speziell in Israel verantwortlich sind, vor Gericht zieht, verurteilt und dem Verderben preisgibt, so sagen die Kultpropheten vollmächtig im Namen Jahwes den Schuldigen in Israel Jahwes Gerichtshandeln an“.<sup>289</sup> Der Psalm verfolge das Ziel, „den Weg des rechten Gerichts“<sup>290</sup> zu weisen. Der Kultprophet soll Gerechtigkeit fordern, wie dies der eine Gott im Psalm tut, und die Angeprangerten gleichen den Göttern, die falsch richten und deshalb bestraft werden (vgl. V.6–7).

#### *d. Die richterlich-synagogale Sichtweise*

Einige Forscher interpretieren den Psalm so, dass er „in verfremdender Sprache“<sup>291</sup> menschliche Richter, Beamte oder Könige meint,<sup>292</sup> also Personen, denen die Gerichtsbarkeit anvertraut war.<sup>293</sup> Die Verbindung zwischen Gott und Richtertum stamme daher, dass „schwierige Fälle vor das Jerusalemer Höchstgericht am Heiligtum“<sup>294</sup> gebracht wurden. In der Wirkungsgeschichte von Ps 82 wird diese Interpretation mit menschlichen Richtern durch den Textbestand von Aquila bekräftigt (ἐν συναγωγῇ ἰσχυρῶν).<sup>295</sup> Spätere rabbinische Quellen deuten zudem die synagogale Versammlung als Gerichtsort.<sup>296</sup> Gegen

<sup>289</sup> KRAUS. Psalmen II. 735.

<sup>290</sup> KRAUS. Psalmen II. 737 (v.a. V.3 und V.4).

<sup>291</sup> HOSSELD. Psalmen II. 482.

<sup>292</sup> Vgl. JÜNLING. Götter. 18 (so bereits Delitzsch); MAIER. Verständnis. 19ff.; JUNGKUNTZ. Approach. 561: „This psalm is addressed to the unjust judges and rulers of Israel“. MAIER (Verständnis. 22) vermutet, dass v.a. in der vorexilischen Zeit der Psalm „im Sinne einer Königsideologie als Herrscher und insofern auch Höchststrichter“ interpretiert worden sei. Vgl. auch JÜNLING. Götter. 16f. (Eusebius von Cäsarea, Augustinus und teilweise Hieronymus verbinden das Psalmwort mit Menschen).

<sup>293</sup> JÜNLING (Götter. 24–35) untersucht Ex 18,12–27 (er spricht sich aber gegen das Argument aus, dass ‚Gott befragen‘ in Ex 18,15b und ‚richten‘ in Ex 18,16a dasselbe bedeuten würde), Ex 21,6 (das Onkelostargum und die Peschitta geben das Wort ‚Elohim‘ mit ‚Richter‘ wieder; ähnlich LXX), Ex 22,7 (der Text behandelt eventuell Gerichtsfälle im Heiligtum; vgl. auch MAIER. Verständnis. 24–26), Dtn 1,9–18 (die Aussage in Dtn 1,17, dass das Gericht Gottes Sache sei, interpretiert er als „Mahnung [...], die an die von Mose eingesetzten Richter ergeht. Es wird ihnen eingeschärft, gerechtes Gericht zu halten, ohne Ansehen der Person“ [19]) sowie Ps 45,7 (der Psalmvers biete „höchstwahrscheinlich den einzigen atl Beleg dafür, daß ein Mensch direkt als [Elohim] angesprochen wird“). Andere Kommentare verweisen auf Jes 3,13ff. (Gott geht mit den Fürsten und Vornehmen Israels ins Gericht; vgl. DEISSLER. Psalmen. 319: mit Hinweis auch auf Mich 3,9ff.; Jes 1,17; Ps 58,2ff.; Ez 28,11–19). HOSSELD (Psalmen II. 482) wiederum hält fest: „Hauptargument dieses forschungsgeschichtlich breit bezeugten Auslegungstyps ist, daß die in V 2–4 vorgebrachten Vorwürfe bzw. Anklagen in der Sprache der prophetischen Sozialkritik, aber auch der sog. Richter- und Amtsspiegel (vgl. Ex 23,1–9; Dtn 16,18–20) gestaltet sind“. SALTERS (Psalm. 232) führt 2Chr 19,6 an: Der Richter hat für Gott das Gericht zu sprechen, Gott ist im Gericht gegenwärtig.

<sup>294</sup> MAIER. Verständnis. 23 (vgl. auch 22f.; 27f.); vgl. auch DERS. Verwendung. 55–90.

<sup>295</sup> Vgl. HOSSELD. Psalmen II. 491: Anstelle von ἐν συναγωγῇ θεῶν (LXX) steht ἐν συναγωγῇ ἰσχυρῶν (Versammlung der Mächtigen). Vgl. auch BEUTLER. Götter. 104: Im „Targum der Polyglotte von Walton treten menschliche Wesen an die Stelle der ‚Götter‘ von V.1“. Siehe auch JÜNLING. Götter. 11–13.

<sup>296</sup> Vgl. BEUTLER. Götter. 104: Mit Hinweis auf den Psalmenmidrasch (The Midrash of Psalms. Bd. 2. Translated from the Hebrew and Aramaic by W.G. Braude. YJS 13. New Haven 1959), welcher

eine solch „poetisch-symbolische Umschreibung für menschliche Fürsten oder Richter“<sup>297</sup> erheben verschiedene alttestamentliche Forscher ihre Stimme, vor allem im Hinblick auf die nach ihrer Meinung religionsgeschichtlich adäquateren Deutungen.<sup>298</sup>

#### *e. Die königliche Begründung*

Da menschliche Richter sowieso sterben müssen, macht für Trotter Psalm 82,6 nur dann Sinn, wenn an Götter-Könige gedacht ist.<sup>299</sup> Die Strafe deutet er so, dass der König nun „like any ordinary official“<sup>300</sup> untergehen würde.<sup>301</sup> Und Psalm 82,2–4 würde den royalen Verantwortungsbereich ausleuchten.<sup>302</sup> Mit Ps 45,6b–7a; Ps 72, Jes 9,2–7; 11,1–5 und Mich 3,9–12 werden alttestamentliche Belegstellen angeführt, die von einer Vergöttlichung des Königs sprechen,<sup>303</sup> und in Ez 28,1–10; Jes 14,3–21 sowie Dan 11,36–39 wird die Vorstellung eines königlichen Götterfalls gesehen.<sup>304</sup> Eine solche Interpretation wurde bereits in früheren Forschungsarbeiten geäußert,<sup>305</sup> aber teilweise als Kritik an einer hellenistisch entarteten Königsideologie gelesen.<sup>306</sup> Weil Trotter von einer Frühdatierung ausgeht,<sup>307</sup> findet er im ugaritischen Keret-Epos eine altorientalische Parallele, in der auch von Königtum, Verantwortung gegenüber den Schwachen<sup>308</sup> und der Frage nach dem Göttertod<sup>309</sup> gesprochen wird.<sup>310</sup> Er

---

„vielleicht erst auf das Ende des 1. Jahrtausends zurückgeht, aber wohl durchgängig älteres Material aus der Zeit des Talmuds enthält“; und bBer 1,6 (GOLDSCHMIDT, L. [Hg.]. Der babylonische Talmud. Bd. I. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah. Berlin 1925), in dem das Bethaus resp. die Gottesgemeinde zum richterlichen Gremium wird. ACKERMANN (Interpretation. 186/Anm. 1) verweist in Bezug auf Ps 82,1–4, auf San 6b–7a, Sota 47b und TJon. Vgl. auch NEUSNER. Tractate Berakhot. 172 (in jBer 5,1 wird mit Ps 82,1 belegt, dass Gott inmitten der Synagoge ist).

<sup>297</sup> JEREMIAS. Kultprophetie. 122 (bereits Gunkel).

<sup>298</sup> Z.B. BEUTLER. Götter. 103; HANSON. Citation reconsidered. 366; SALTERS. Psalm. 231. HOSSFELD (Psalmen II. 482) kritisiert, dass von einem Götterfall nur dann die Rede sein kann, wenn nicht ‚Menschen‘ im Blickpunkt sind. Siehe auch TROTTER; Death. 229; SALTERS. Psalm. 232.

<sup>299</sup> TROTTER. Death. 229f. Diese These passt für ihn am besten (233).

<sup>300</sup> TROTTER. Death. 238.

<sup>301</sup> Für SALTERS (Psalm. 234) bleibt an dieser These mangelhaft, dass die Könige ‚wie Menschen‘ sterben müssen. Denn sie sind sowieso Menschen.

<sup>302</sup> TROTTER. Death. 234.

<sup>303</sup> TROTTER. Death. 234.

<sup>304</sup> TROTTER. Death. 238. Kritisch SALTERS. Psalm. 234.

<sup>305</sup> Gemäss SALTERS (Psalm. 232) geht eine solche These (wahrscheinlich) auf Calvin zurück.

<sup>306</sup> Vgl. TROTTER. Death. 233: Als pharisäische Anklageschrift gegen die Hasmonäer (Duhm) oder als Verurteilung der Vergöttlichung von hellenistischen Königen (Buttenwieser). Vgl. TATE. Psalms. 333f.: Der Psalm „has been dated from the time of David, or earlier, to the time of the Maccabees“ (mit Forschungsübersicht).

<sup>307</sup> TROTTER. Death. 233.

<sup>308</sup> „You have not tried the case of the widow, you have not judged the case of the powerless! You have not banished those who plunder the child of the poor: you do not feed the orphan in your presence, while the widow is behind your back!“ (KTU 1.16 VI 45–50; Textauszug aus WYATT. Texts. 241; vgl. SALTERS. Psalm. 338; TROTTER. Death. 235).

resümiert: Textstücke dieses Epos „represent the closest parallels to Psalm 82 from the ancient Near East“.<sup>311</sup>

### *f. Die Melchisedek-Interpretation*

Melchisedek wird im Alten Testament selten erwähnt (Gen 14,18; Ps 110,4),<sup>312</sup> dies ändert sich aber in der Wirkungsgeschichte.<sup>313</sup> In 11QMelch, einem Text wahrscheinlich aus dem 2. Jh. v.Chr., wird er mit Ps 82 in Verbindung gebracht.<sup>314</sup> In einem eschatologischen Gerichtsakt<sup>315</sup> urteilt Melchisedek als apokalyptischer Richter über dämonische Mächte und nimmt dabei den Platz Gottes ein.<sup>316</sup> „Erstaunen und Befremdung“<sup>317</sup> löst zuweilen aus, dass das Wort ‚Elohim‘ (אלהים) nicht in einem klassisch monotheistischen Konzept eingebunden steht, sondern auf eine konkrete Person angewandt wird.<sup>318</sup> Ist Melchisedek „somehow God’s agent for the execution of divine judgement“?<sup>319</sup> Handelt es sich um einen „Engel, dem freilich zugleich göttliche Würde zukommt“, <sup>320</sup> etwa um Michael?<sup>321</sup> Soll der „Hohepriester Melchisedek“<sup>322</sup> als „Gottes Stellvertre-

<sup>309</sup> „In your life, our father, we<sup>1</sup> rejoiced; in your immortality we took delight. [...] Yet, father, how can you possibly die?“ (KTU 1.16 I 14ff.; Textauszug aus WYATT. Texts. 222; vgl. auch TROTTER. Death. 235).

<sup>310</sup> TROTTER. Death. 234f.238. Vgl. auch DAHOOD. Psalms II. 270; TATE. Psalms. 339 (mit Textauszug).

<sup>311</sup> TROTTER. Death. 235. Der Keret-Epos ist aber zeitlich früher anzusetzen (ca. 1400 v. Chr.; vgl. GIBSON. Myths. 1), geographisch von Israel entfernt und gattungsmässig kein Psalm.

<sup>312</sup> Zu Melchisedek im Alten Testament, siehe BERNHARDT. Melchisedek. 414–417.

<sup>313</sup> Zu Melchisedek im Judentum, vgl. WILLI. Melchisedek. 417–420. Zu Melchisedek im Neuen Testament, vgl. BALZ. Melchisedek. 420–423 (siehe Hebr 5,6.10; 6,20; 7,1.10f.15.17).

<sup>314</sup> Vgl. BEUTLER. Götter. 106. Zu Text und Forschungsdiskussion: siehe METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 314–323.

<sup>315</sup> Vgl. DE JONGE. Melchizedek. 304.

<sup>316</sup> Er ist es, „der die Rache in die Hand nimmt und so die Rechtssache Gottes [...] gegen Belial und seine Geister durchführt“ (METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 318.). Belial ist in Qumrantexten der „Hauptgeist der Sünde“, so JÜNGLING. Götter. 15.

<sup>317</sup> So METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 320.

<sup>318</sup> Die Bezeichnung einer menschlichen Gestalt als ‚Gott‘ ist dem Alten Testament aber nicht fremd (Ex 7,1: Mose wird als Gott für Pharao bezeichnet). Auch ist Melchisedek nicht die einzige Figur in 11QMelch, die in gottgleicher Sphäre gezeichnet wird. Auch die Heerscharen, die ihn begleiten, sind Götter (vgl. Zeile 14: „Und ihm zur Hilfe sind alle Götter“; Text aus METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 317). In diese Richtung auch JÜNGLING. Götter. 14. METZENTHIN (Jesaja-Auslegung. 318), DE JONGE (Melchizedek. 304.313), EMERTON (Melchizedek. 400f.) und HANSON (Citation reconsidered. 363) bezeichnen auch die Widersacher Melchisedeks als ‚Götter‘. 11QMelch scheint aber gerade entgegen der Erwartung nicht von zu richtenden Göttern auszugehen. Zeile 11 („inmitten der Götter richtet er“; Text aus Metzenthin. Jesaja-Auslegung. 317) wäre demzufolge nicht als Gericht an Gottgleichen, sondern als Gericht im Kreise der Gottgleichen zu verstehen. Umstritten ist auch, ob der implizite Autor zwischen אֵל (El) für den einen Gott und אֱלֹהִים (Elohim) für Melchisedek und seine Gefolgschaft unterscheidet. Dafür JÜNGLING. Götter. 15; kritisch METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 320.

<sup>319</sup> FITZMYER. Melchizedek. 30.

<sup>320</sup> BEUTLER. Götter. 106.

<sup>321</sup> So DE JONGE (Melchizedek. 305), der auf die Ähnlichkeit der beiden Gestalten „in the Dead Sea Scrolls, and in late Jewish and early Christian literature“ hinweist (in mittelalterlichen Texten werden sie identisch). Dagegen METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 320/Anm. 205: Der Hinweis, „dass

ter“<sup>323</sup> gezeichnet werden oder liegt dem Text eine messianische Gestalt zugrunde?<sup>324</sup> Unabhängig der Beantwortung dieser Frage bleibt der überraschende Befund, mit welcher semantischen Leichtigkeit das Wort ‚Gott‘ auf andere Figuren übertragen wird.

### *g. Rabbinische Deutung der Sinaierzählung*

In der rabbinischen Literatur begegnet der Gedanke, dass der Psalm an den Empfang der Thora durch Israel am Sinai anspielt.<sup>325</sup> Dabei wurde Israel Gottes Herrlichkeit, seine Heiligkeit, Unsterblichkeit und damit Gottgleichheit vermittelt.<sup>326</sup> Beutler gibt den Sinnzusammenhang folgendermassen wieder: Die Israeliten „fürchten, beim Vernehmen der Stimme Gottes sterben zu müssen, doch wird ihnen zugesichert, dass sie sich nicht zu fürchten brauchen (Ex 20,19f). Nach dem Midrasch hat der Engel des Todes zunächst keine Macht über die Israeliten. Von ihnen gilt das Wort ‚Ihr seid Götter‘ (Ps 82,6). Sie sind also wie Gott unsterblich. Doch nachdem die Israeliten dem Herrn untreu geworden sind, müssen sie hören: ‚ihr sollt sterben wie Menschen‘ (V.7)“.<sup>327</sup> Die Gabe der Gottgleichheit währt damit bis zur Erzählung des goldenen Kalbs.<sup>328</sup> Der Strafspruch in Ps 82,7 wird in der rabbinischen Literatur zuweilen auch mit der Schöpfungserzählung in Beziehung gesetzt.<sup>329</sup> Wie einst Gott Adam Leben gab,

---

Michael in anderen frühjüdischen Schriften dieselbe Funktionen einnehme wie hier Melchisedek, genügt nicht für eine solche Identifizierung der beiden Gestalten“. Vorsichtig FITZMYER. Melchizedek. 32: „If the Interpretation [...] is correct, then this is the earliest attestation of this identification”.

<sup>322</sup> METZENTHIN (Jesaja-Auslegung. 314) bezeichnet Melchisedek in seinen einleitenden Worten auch als Hohepriester. Vgl. aber DE JONGE. Melchizedek. 305: „We must conclude that 11QMelch gives no certain references to a (high-)priesthood of Melchizedek. He is so much ‘God’s warrior’ that his priestly activities remain completely in the shadow”.

<sup>323</sup> So METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 320.

<sup>324</sup> Der Text kennt eine himmlische (Zeile 9: Melchisedek) und eine irdische Gestalt (Zeile 18: Freudenbote, Gesalbter, Messias). Umstritten ist der gegenseitige Bezug dieser beiden Gestalten. METZENTHIN (Jesaja-Auslegung. 320.322) plädiert für zwei unterschiedliche Gestalten: „Melchisedek wird in dieser Auslegung als himmlische Gestalt angesehen. Der Messias als geistbegabter Gesandter des Herrn aus Jes 61,1f, ist dagegen eine irdische Figur“ (322). Vorsichtiger FITZMYER. Melchizedek. 30: „But what is striking is that the [...] herald] of the Isaian text is explicitly identified with ‚the Messiah““, und 31: „Whether Melchizedek is the same as the ‘herald’ in this text is difficult to say because of the fragmentary state of the document”. Für die Identifikation spricht die Einheit des Textes: Melchisedek als richterliche Gestalt richtet zwar die gefallen Mächte (himmlische Dimension), dies läuft aber parallel zur irdischen Verkündigung des Messias, dass ‚Gott König ist‘ (vgl. dazu die Wortbedeutung von Melchisedek = König der Gerechtigkeit; Text, siehe METZENTHIN. Jesaja-Auslegung. 317). Die Vielzahl von Titeln, welche dieser Gestalt zugeschrieben werden, erinnert an die Jesuserzählungen im Neuen Testament, vgl. FITZMYER. Melchizedek. 31.

<sup>325</sup> Quellen bei NEYREY. Gods. 649.655–659 (insbesondere 658/Anm. 47); vgl. auch BEUTLER. Götter. 105.

<sup>326</sup> Vgl. NEYREY. Gods. 656.

<sup>327</sup> BEUTLER. Götter. 105.

<sup>328</sup> ACKERMANN (Interpretation. 187) spricht von einer „new Fall story“.

<sup>329</sup> Vgl. die Wiedergabe mit ‚Ihr werdet sterben wie Adam‘ bei NEYREY (Gods. 657); Num. Rab. 16.24 (FREEDMANN, H./SIMON, M.: Midrash Rabbah. London 1939); BEUTLER. Götter. 105 (mit Hinweis auf WÜNSCHE, A.: Der Midrasch Bemidbar Rabbah. Leipzig 1885. 426).

der Tod aber schlussendlich obsiegte,<sup>330</sup> so hat auch die Israelgemeinschaft am Sinai göttliches Leben mit der Thoraoffenbarung empfangen, aber dieses aufgrund ihres Fehltritts wieder verwirkt.

#### *h. Weitere anthropologisch-theologische Dimensionen*

Psalm 82,6 wird in frühchristlichen und (spät-)jüdischen Texten im Zusammenhang mit der Frage nach dem Gottesstatus des Menschen behandelt. Drei unterschiedliche Zugänge sind erwähnenswert: eine zu erwartende Gottgleichheit, der Weg zur Vergöttlichung und die Bestimmung der Menschheit als göttlich. (1) In der *Pesikta Rabbati* wird die Sehnsucht nach der eigenen Göttlichkeit ausgedrückt. Leitend ist dabei das Wissen um deren Verlust am Sinai. Es wird an die zukünftige Zeit erinnert „when that godlike quality which Thou didst bestow on me at Sinai will return, the time referred to in the verse I have said: Ye are godlike (Ps. 82:6)“.<sup>331</sup> (2) Für Origenes ist der Mensch grundsätzlich ein Lügner und gehört dem Wirkbereich des Teufels, dem Vater der Lüge, an. Daraus gilt es zu entfliehen: „Mit aller Macht müssen wir daher den Zustand zu fliehen suchen, [bloße] Menschen zu sein, und uns bemühen, ‚Götter‘ [...] zu werden“.<sup>332</sup> (3) Rudolph fasst die universal-ethische Position von Justin dem Märtyrer wie folgt zusammen:<sup>333</sup> „Alle Menschen, die auf Adam und Eva folgten, sind nach Justins Interpretation des Psalms zur ‚Gottähnlichkeit, zur Freiheit von Leiden und Tod – vorausgesetzt, daß sie Gottes Gebote halten – erschaffen worden (Dial 124,4) und hatten die Würde erhalten, vom Heiligen Geist Söhne Gottes genannt zu werden“.<sup>334</sup>

#### *Fazit*

Die Frage beschäftigt die Forschung, wer mit den Psalmgöttern gemeint ist. Nicht nur aktuelle Deutungen sind von Interesse, sondern auch antike, da sie zeitgeschichtlich näher bei der Entstehung des Johannesevangeliums sind. Ps 82 gewährt jedenfalls einen Blick in die Himmelswelt, worin eine Götterversammlung tagt und innerweltliche Missstände traktandiert werden. Himml-

<sup>330</sup> Vgl. NEYREY. Gods. 657f. Die Gemeinsamkeiten sind (1) die Heiligkeit, (2) die Unsterblichkeit, (3) der Einbruch von Sünde sowie (4) der Tod.

<sup>331</sup> PesR 1, vgl. BRAUDE. *Pesikta rabbati*. 38 (siehe auch Anm. 11).

<sup>332</sup> ORIGENES. *Evangelium*. 320. Ob eine Gottgleichheit innerweltlich erreicht werden kann, bleibt unerwähnt. Mittelalterlich-jüdische Autoren sahen in der Vergöttlichung die „Zweckbestimmung des Menschen, das Ziel seiner Vollendung durch Erkenntnis und moralische Vervollkommenung“. Vgl. MAIER. *Verständnis*. 21. Siehe auch 2Petr 1,14. Gegen ein falsches Verständnis von Vergöttlichung wehrt sich IRENÄUS (*Adv. Haer.* 3.6.5). Vgl. VAN DEN HOEK. Gods. 210: „[T]hose who received divine grace through adoption can be termed ‚gods‘, although they are not gods in an absolut sense“.

<sup>333</sup> Vgl. JUSTIN, *Dial.* 124,1–4 (Text in BOBICHON. *Justin*. 518–520). Vgl. auch VAN DEN HOEK. Gods. 209: „[T]he word ‚God‘ in verse 1 relates to Christ holding judgment over all people, and the ‚gods‘ stand for Christians as the children of God“.

<sup>334</sup> RUDOLPH. *Volk*. 257. Vgl. VAN DEN HOEK. Gods. 213f.218: Eine Divinisierung der Menschheit, wie es in der griechischen Literatur erscheint, ist bei Justin nicht gegeben. Eine solche wäre am ehesten im *Homoiosis*-Konzept des Clemens von Alexandrien zu finden.

sches steht „in Analogie zum menschlichen Handeln“<sup>335</sup> und beides vermischt sich für den modernen Leser auf ungewohnte Weise.<sup>336</sup> Eine solche Überlagerung der Sphären passt gut zum Johannesevangelium,<sup>337</sup> worin dem Menschen Jesus Gottgleichheit zugesprochen wird (vgl. V.30.33–36). Aber wie sieht der innerjohanneische Argumentationszusammenhang aus und wer sind die Götter im Johannesevangelium?

### 5.3 Interpretationszugänge im Johannesevangelium

#### a. Götter und Engel

Entgegen dem Wissen, dass in V.33 der Gott-Mensch-Gegensatz vordergründig ist,<sup>338</sup> macht sich Emerton für eine Interpretation mit Völkerengeln stark. Am Ende seiner Ausführungen hält er fest: „Jesus, however, does not find an Old Testament text to prove directly that men can be called god. He goes back to fundamental principles and argues, more generally, that the word ‘god’ can, in certain circumstances, be applied to beings other than God himself, to whom he has committed authority. The angels can be called gods because of the divine word of commission to rule the nations. This word may be ‘Ye are Gods’ in Verse 6 of the psalm. In any case, the existence of such a word of commission seems to be implied by the Jewish belief that the authority of the angels was derived from a divine decree [...]. Jesus, however, whose commission is more exalted than theirs, and who is the Word himself, has a far better claim to the title”.<sup>339</sup> Dieser Vorschlag von Emerton wurde in der Forschung nicht übernommen.<sup>340</sup> Weniger problematisch wäre, dass im unmittelbaren johanneischen Kontext nicht von Engel gesprochen wird,<sup>341</sup> da sie im Evangelium ihren Platz haben (vgl. Joh 1,51; 12,29; 20,12). Argumentativ brüchiger ist, dass es Jesus an alttestamentlichen Textstellen gefehlt hätte, in denen Menschen als Götter bezeichnet werden.<sup>342</sup>

<sup>335</sup> HOSSFELD. Psalmen II. 483.

<sup>336</sup> Vgl. HOSSFELD. Psalmen II. 481f.: Im „Psalm überlagern sich ‚himmlische‘ und ‚irdische‘ Sphäre“.

<sup>337</sup> Vgl. Joh 3,3ff.

<sup>338</sup> Vgl. EMERTON. Notes. 329.

<sup>339</sup> EMERTON. Notes. 332.

<sup>340</sup> Kritisch z.B. DE JONGE. Melchizedek. 314: „Emerton finds the *tertium comparationis* in the commission received by the angels and by Jesus. Jesus’ commission is indeed mentioned in vv. 36 f., but the commission received by the θεοί is not even hinted at“.

<sup>341</sup> Vgl. OBERMANN. Erfüllung. 174; DE JONGE. Melchizedek. 314: „In the Johannine context there is no reason to think of angels; v. 33 even makes a clear contrast between god and men“.

<sup>342</sup> Vgl. Ex 4,16 LXX (τὰ πρὸς τὸν θεόν), Ex 7,1 LXX (δὲδωκά σε θεόν); die Verarbeitung von Mosetradition würde zum Evangeliums passen (vgl. Joh 1,17); vgl. auch Ps 45,7 (König) sowie Sach 12,8 (Haus Davids). Vgl. auch THEOBALD. 702.



### b. (Kult-)Prophetentum

Eine kultprophetische Anwendung auf das Johannesevangelium, wie Kraus dies für Psalm 82 vorschlägt, existiert in der Johannesforschung nicht.<sup>343</sup> Verschiedene Forscher verstehen Jesus aber als Propheten.<sup>344</sup> Dass das Gotteswort an eine bestimmte Gruppe erging (V.35b), „seems to single out specific *individuals* who are to function in Israel as spokesmen for God to the nation“.<sup>345</sup> Menken führt ein solches prophetisches Sendungsbewusstsein auf himmlische Offenbarungen zurück.<sup>346</sup> Die johanneische Wortwahl zeigt eine Nähe zur Berufung von Jeremia.<sup>347</sup> Und an das Richtertum Mose wird in der Forschung erinnert, dem auch der Gottestitel zugesprochen wird (Ex 4,16; 7,1).<sup>348</sup> Die Schlussfolgerung ist: „[I]f those human beings were called gods, there is no reason to accuse Jesus of blasphemy because he calls himself the Son of God“.<sup>349</sup> Diese Argumentation stützt sich auf eine etwas willkürlichen Interpretation von V.35b. Die Frage bleibt, ob Psalm 82 und das Johannesevangelium ein solches prophetisches Erheben in den Himmel kennt.<sup>350</sup>

<sup>343</sup> Zu einer solchen These würde der Dreiklang von Kultort, Gott-Richter und Götter-Gerichtete im Evangelium passen: (1) Die Szene spielt im Tempel (V.23), (2) als Gottessohn (V.36) steht Jesus inmitten einer Versammlung (V.24: umringt; vgl. Ps 82,1), (3) und die Götter-Gerichteten wären die ‚Juden‘ (V.24), die zwar Jesus anklagen (V.33), aber selbst zu Angeklagten werden, da im Evangelium Jesus der wahre Richter ist (vgl. Joh 5,24–30).

<sup>344</sup> Siehe MENKEN. Quotations. 372.

<sup>345</sup> SCHUCHARD. Scripture. 64. Vgl. auch MENKEN. Quotations. 372.

<sup>346</sup> MENKEN. Quotations. 376ff. (mit Hinweis auf 1Kön 22,19–22; Jer 23,18.22; Jer 15,19; Am 3,7; Jes 6,1–13; Ez 1,1–3; 15; Dan 7; 1Hen 14,8–25; 39–40; 46f.; 60,1–6; 71; 2Hen 3–21 etc). Die Propheten seien „individual human recipients of special revelation“ (376), welche „were supposed to be present in the heavenly council“ (376). Dabei wird der entrückte Seher manchmal als engelsgleich bezeichnet (vgl. 377), obwohl er von anderen angelischen Figuren unterschieden bleibt.

<sup>347</sup> Vgl. MENKEN. Quotations. 381: (1) An Jeremia erging Gottes Wort (Jer 1,4; vgl. V.35), (2) er wurde ‚geheiligt‘ (Jer 1,5; vgl. V.36) und (3) hat einen Sendungsauftrag erhalten (Jer 1,7; vgl. V.36). Das ‚Ergehen von Gottes Wort‘, ‚Heiligung‘ und ‚Sendung‘ werde zudem nur von Jeremia im Alten Testament ausgesagt. „The allusion to Jeremiah is explicable: Jeremiah is a prophet about whom it is strongly suggested in the OT itself that he was in the divine council (Jer 23,18.22), and the story of his call is easily interpreted as taking place there [...]; no wonder then that the terms in which Jesus here speaks about himself, are derived from Jeremiah’s call story“.

<sup>348</sup> Vgl. SCHUCHARD. Scripture. 65–67. Will das Psalmwort an die Verheissung eines Auftretens eines Propheten wie Mose erinnern?

<sup>349</sup> MENKEN. Quotations. 379 (vgl. auch 380): „Prophets and prophetlike figures are human beings, they did not pre-exist with God, only at a certain point in their lives did they ascend on high in a vision, in which they did not see God himself, but nevertheless they were called gods [...]; Jesus, on the other hand, though he is fully human, did pre-exist with God, even before creation [...], so he can claim, without any problem, to be the Son of God“.

<sup>350</sup> Vgl. MENKEN. Quotations. 379: „His view of the unique position of Jesus made it impossible for him to admit that anyone except Jesus had or has immediate access to God, but he does not exclude some visionary participation in the heavenly word. In this way it is possible that in his call vision, Isaiah saw the glory of the pre-existent Christ“. Kritisch BEUTLER. Götter. 108: „Die Schwäche dieser Argumentation liegt zum einen darin, dass die hier herangezogenen Texte über die Aufnahme von Propheten und Sehern in die Welt der Himmlischen nicht auf Ps 82 zurückgreifen, zum andern darin, dass es schwierig erscheint, das Argument Jesu von einer Gruppe in Israel her zu verstehen“. Auch bleiben „die konkreten Bezüge von 10,35.36a unklar“; vgl. auch OBERMANN. Erfüllung. 176. Mit

### c. Richtertum

Für Jungkuntz beinhalten verschiedene alttestamentliche Ämter die Aufgabe des Richtens und diese weisen auf eine messianische Richtergestalt hin.<sup>351</sup> Im Johannesevangelium wird Jesus als eschatologischen Richter gezeichnet (vgl. Joh 5,27),<sup>352</sup> auch wenn beim Tempelweihfest die ‚Juden‘ als Richtende auftreten.<sup>353</sup> Will Jesu mit dem Zitieren des Psalms die ‚Juden‘ indirekt als fehlende Richter (Götter) hinstellen, die ihn falsch beurteilen und deshalb kurz vor ihrem Fall stehen? Auch wenn der Kontext zu einer solchen Interpretation einlädt, werden in der Forschung Argumente dagegen aufgeführt, die aber nur teilweise überzeugen: (1) Dieser Interpretationszugang sei „historisch obsolet geworden“,<sup>354</sup> (2) „von Richtern bzw. einem offiziellen Richter“<sup>355</sup> ist im johanneischen Kontext nicht die Rede, (3) V.35b (πρὸς οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο) passe nicht in den Kontext des Richtens,<sup>356</sup> (4) der Psalmvers will im Evangelium „eine positive Aussage“<sup>357</sup> machen und nicht falsche Götter verurteilen. Mit dem Psalmzitat wird zwar primär Jesu Gottessohnschaft begründet (V.36), dies schliesst aber nicht aus, dass auch die Verurteilenden beurteilt werden.<sup>358</sup>

### d. Königtum

Nur selten wird in der Forschung zum Tempelweihfest daran erinnert, dass in den antiken Kulturen der König auch als Gott bezeichnet wird.<sup>359</sup> Im Evangeli-

---

ACKERMANN (Interpretation. 188/Anm. 9) ist zu fragen, wie der Götterplural mit den Propheten als Einzelgestalten übereingeht. Ist an „repeated occurrence“ zu denken?

<sup>351</sup> Vgl. JUNKUNTZ. Approach. 559–565: „God Himself had foreshadowed the coming of One who would be the Judge par excellence; the One who would judge righteously, would shepherd His people, and finally deliver them forever; the One who would in fact be both God and man in one Person, as Ps. 82 suggests. This claim He further supports by the reminder that the Old Testament Scripture has a prophetic content, it cannot be undone, it must be fulfilled” (565).

<sup>352</sup> Vgl. MAIER. Verständnis. 28.

<sup>353</sup> Gattungselemente einer Gerichtsszene in Joh 10,22–39 sind: Frage nach dem Tatbestand (V.24), Anklagegrund (V.33), Apologie (V.34ff.), Vollstreckung (V.31.38).

<sup>354</sup> BEUTLER. Götter. 107. Diese Begründung verkennt, dass nicht die aktuelle religionsgeschichtliche Deutung des Psalms von primärem Interesse für die Interpretation des Johannesevangeliums ist, sondern die zeitlich näher liegende antike Wirkungsgeschichte.

<sup>355</sup> OBERMANN. Erfüllung. 173. Vgl. BEUTLER. Götter. 107: Jesus setze sich „nicht mit einer Gruppe innerhalb Israels auseinander [...], sondern mit ‚Juden‘ als solchen, d.h. mit Mitgliedern des jüdischen Volkes“.

<sup>356</sup> So SCHUCHARD. Scripture. 64.

<sup>357</sup> OBERMANN. Erfüllung. 174.

<sup>358</sup> SCHUCHARD (Scripture. 68) spricht von einem „ironic reversal of the circumstances by Jesus. Israel’s leaders desire to offer a final judgment concerning Jesus. Jesus, on the other hand, reveals himself to be the very Judge envisioned in the psalm, standing ‘in the midst’ of Israel’s judges”. Und 69: „It is Jesus, in fact, who has come ‘for judgment’”. Vgl. auch NEYREY. Gods. 661: „Ps 82:6 may function to prove the judges’ judgment wrong (he does *not* ‘make himself’ anything; God makes him ‘Son of God’)”.

<sup>359</sup> Dies lässt sich auch im Alten Testament aufzeigen (z.B. Ps 45,7; in Jes 9,5 wird der Verheissene **אֱלֹהִים גָּבֹר** [starker Gott] genannt).

um wird jedenfalls Jesus als Gott<sup>360</sup> und König<sup>361</sup> bezeichnet. Von Interesse ist nun, dass in Sach 12,8 dem Hause Davids Göttlichkeit verheissen wird.<sup>362</sup> Da Jesus (Christus) aus dem Geschlecht Davids stammt (vgl. Joh 7,42) und in V.24 Jesu Christusanpruch ins Zentrum der Perikope rückt, eröffnet dies eine neue Perspektive. Auch der Aufenthaltsort Jesu in V.23, die Säulenhalle Salomos, erinnert an diesen Kulturkontext. Wie Salomo wird auch Jesus eine besondere Vater-Sohn-Beziehung zu Gott zugesprochen (vgl. 2Sam 7,14).<sup>363</sup> Jesu Anspruch, gottgleich zu sein, wird zwar mit Ps 82 begründet,<sup>364</sup> dies schliesst aber nicht ein Wissen des impliziten Autors um die Sacharja-Stelle aus.<sup>365</sup>

#### *e. Melchisedek und die Götter*

Das Johannesevangelium kennt keine Melchisedek-Tradition, dennoch offenbart das zeitlich<sup>366</sup> in der Nähe liegende Fragment 11QMelch einige fürs Johannesevangelium interessante Aspekte: (1) In beiden Texten erscheint eine messianische Gestalt, (2) nicht der eine Gott, sondern eine diesem Gott zugeordnete Person wird mit dem Gottestitel belegt (Melchisedek, Jesus), (3) in 11QMelch begleitet eine positiv gezeichnete Götterschar diese (messianische) Figur, im Johannesevangelium wird das Götterkollektiv als Argumentationsgrundlage für Jesu Gottessohnschaft genutzt. (4) Während in der eschatologischen Vision im Qumrantext eine Zeitenwende<sup>367</sup> beschrieben wird (vgl. Ps 82,8), so ist im vierten Evangelium das Erscheinen Jesu durch die präsentische Eschatologie begleitet. (5) 11QMelch zeichnet ein apokalyptisches Gericht über die Mächte der Finsternis, das Johannesevangelium weiss von einem fundamentalen Gericht über den Fürsten dieser Welt (Joh 16,11).

#### *f. Sinaierzählung*

Als Hinweis für ein kenntnisreiches Verarbeiten der Sinaideutung durch den impliziten Autor werden mehrere Gründe angeführt:<sup>368</sup> (1) Das Wort νόμος in V.34 verweist eigentlich auf ein Psalmwort und nicht auf einen Gesetzestext.

<sup>360</sup> Siehe Kapitel 4.3.2b.

<sup>361</sup> Vgl. Kapitel 4.4.1d.

<sup>362</sup> Vgl. JUNKUNTZ. Approach. 564.

<sup>363</sup> Vgl. Kapitel 5.2.

<sup>364</sup> Der Satz, dass sich Gottes Wort ereignete (V35b), steht nicht nur wiederholt im Alten Testament, sondern auch in Verbindung mit Königen. Vgl. SCHUCHARD. Scripture. 64. Z.B. Salomo beim Tempelbau (1Kön 6,11), David (1Chr 22,8).

<sup>365</sup> In Joh 19,37 wird Sach 12,10 zitiert.

<sup>366</sup> Von HANSON (Citation reconsidered. 364) als „the nearest contemporary evidence for how Psalm lxxxii was interpreted“ angegeben.

<sup>367</sup> Vgl. DE JONGE. Melchizedek. 305: „The destruction of the powers of evil inaugurates the time of salvation“.

<sup>368</sup> Vgl. ACKERMANN (Interpretation. 188): „[W]e may assume that this mythological interpretation of Ps. 82:6–7 was known by Palestinian Jews of the first century“.

Es wurde gewählt wegen seines „Bezug[s] zum Sinai“.<sup>369</sup> (2) Der Zusatz in V.35, dass das Wort Gottes an eine ganz bestimmte Gruppe erging, widerspiegeln den Gesetzesempfang von Israel am Sinai.<sup>370</sup> (3) Die Israeliten empfangen in der Wüste Sündlosigkeit, Jesus ist von Gott geheiligt worden.<sup>371</sup> (4) Beide Texte betonen das Geschenk göttlichen Lebens.<sup>372</sup> (5) Indem Jesus sich als Gottessohn bezeichne (V.36), stelle er sich in die Tradition „einer Gottessohnschaft Israels“.<sup>373</sup> (6) Mose, der erste Richter, wird als Gott bezeichnet (vgl. Ex 4,16), Jesus wird ihm gleichgestellt.<sup>374</sup> (7) Das Pronomen im Psalmzitat in V.34d („Götter seid ihr“) bezieht sich auf die Jesus umringenden ‚Juden‘ als Nachfahren der Israeliten am Sinai.<sup>375</sup> Der Gedankengang wäre dann wie folgt wiederzugeben: Den Israeliten wurde einst Göttlichkeit zugesprochen (V.34).<sup>376</sup> Dieser Zuspruch wird aktualisiert (V.35), Jesus selbst stellt sich in diese Tradition (V.36).<sup>377</sup> Ein solcher Interpretationszugang stützt sich auf feinsinnig herausgearbeitete Details, es fehlt aber an eindeutigen Bezügen.

<sup>369</sup> OBERMANN. Erfüllung. 184. In Joh 15,25 wird aber ein Psalmzitat als Gesetzeswort ohne ersichtlichen Grund angegeben.

<sup>370</sup> So BEUTLER. Götter. 108; OBERMANN. Erfüllung. 178. NEYREY. Gods. 654.662; PANCARO. Law. 179f.: „[T]he ‘word of God’ is the Thora“; gleichzeitig aber auch das Wort Jesu; ACKERMANN. Interpretation. 187: „The verb ἐγένετο with πρὸς plus the accusative of direction signifies the gift of divine revelation throughout the Old (LXX) and New Testament“. Er findet das Konzept der „personifizierten Weisheit“ nicht nur in Joh 10, sondern auch im Prolog und der Sinaierzählung (188–191).

<sup>371</sup> Vgl. BEUTLER. Götter. 108: „Setzt man Sündlosigkeit und Heiligkeit gleich, dann gibt es eine Entsprechung zwischen Israels Heiligkeit unter dem Sinai und der ‚Heiligung‘ Jesu nach dem johanneischen Text“. Vgl. auch NEYREY. Gods. 659: „John 10:34–36 does not explicitly link godlikeness with deathlessness, but only with holiness“.

<sup>372</sup> Vgl. NEYREY. Gods. 661f. Er liest die V.28–30 aus der Perspektive von Jesu Überwindung des Todes. Zu Israel schreibt er: „Israel is once again called *god* because *deathless*“ (656).

<sup>373</sup> BEUTLER. Götter. 109 (mit Verweis auf Jes 1,2; Hos 1,11 [korrekt: Hos 11,1]; Dtn 32,5f). „Rückblickend lässt sich festhalten, dass die göttliche Würde Jesu und seine Gottessohnschaft nach Joh 10,22–39 ihren Vorläufer und ihr Anschauungsmaterial aus der göttlichen Würde und Gottessohnschaft Israels erhält“ (111). Vgl. auch MAIER. Verständnis. 19: In 4Q37 wird Dtn 32,8 mit Gottessöhnen (nicht Söhne Israels) wiedergegeben.

<sup>374</sup> OBERMANN. Erfüllung. 178. Der Vergleich zwischen Moses und Jesus ist dem Evangelium inhärent (vgl. Joh 1,17); NEYREY (Gods. 662f.) argumentiert hingegen von Jesus als „heavenly figure“.

<sup>375</sup> OBERMANN. Erfüllung. 178ff. Er erkennt zudem eine Nähe im Motiv des Unverständnisses respektive der Blindheit: „Nehmen wir den alttestamentlichen Kontext von LXX Ps 81,6a in den Blick, entdecken wir in der dort kritisierten Rechtspflege sowie dem Unverstand der ‚Götter‘ (so nach LXX Ps 81,3.5) analoge Aspekte zur johanneischen Darstellung“ (173), denn die ‚Juden‘ fragen aus „ihrem Unverständnis“ (170) heraus, ob Jesus der Christus sei (V.24).

<sup>376</sup> Vgl. BEUTLER. Götter. 111: Die ‚Juden‘ hatten „sich durch die Sünde der Verehrung des Goldenen Kalbes diese göttliche Würde, ihre Sündlosigkeit/Heiligkeit und Unsterblichkeit verspielt. Doch gab es auch einen neuen Bundesschluss und eine neue Verleihung der Gesetzestafeln (Ex 34), und so muss offen bleiben, wieweit die ursprüngliche Würde Israels damit auch wiederhergestellt wurde“ (eine solche Interpretation unterstützt aber keine antike Quelle).

<sup>377</sup> Vgl. auch OBERMANN. Erfüllung. 179f.: „Denn sofern erstens der λόγος τοῦ θεοῦ den Juden einst geworden ist und gegenwärtig durch die Schrift ergeht, zweitens der λόγος in Jesus Fleisch wurde (so 1,14 nach 1,1) und drittens dieser Jesus seit jeher in der Schrift bezeugt ist, kann aus diesem Bezugsgeflecht von Schrift und λόγος τοῦ θεοῦ auf der einen Seite und λόγος auf der anderen Seite

### g. Die Vergöttlichung des Menschen

Drei weitere Zugänge sind möglich. (1) Sehnsucht nach Gottgleichheit: Wenn die spätrabbinische Vorstellung des Verlusts von Gottgleichheit und der Hoffnung auf deren Erneuerung den Johannestext prägen sollte, dann bedeutet dies zweierlei. Erstens würden die anklagenden ‚Juden‘ als aus dem Gottesstand gefallen betrachtet und zweitens würde Jesus, der Gottessohn, dieses Angebot aktualisieren. (2) Der Weg der Glaubenden zur Göttlichkeit: Pancaro weist zurecht darauf hin, dass im Johannesevangelium die Glaubenden selbst in göttlicher Sphäre gezeichnet werden.<sup>378</sup> Sie sind Gotteskinder (Joh 1,12),<sup>379</sup> während Jesus exklusiv als Gottessohn betitelt wird.<sup>380</sup> Im Gegensatz zu Origenes führt aber nicht der Glaubensprozess zu dieser Bezeichnung, sondern im Evangelium handelt es sich um eine juridische Rechtssetzung (Joh 1,12).<sup>381</sup> (3) Universalität – alle Menschen sind Götter: Wenn der johanneische Jesus alle Menschen als göttlich versteht, dann wäre seine Argumentation wie folgt zu skizzieren: Ihr irrt! Wird nicht bereits in den alttestamentlichen Texten davon gesprochen, dass alle Menschen Götter sind? Wie könnt ihr dann behaupten, ich würde blasphemisch reden, wenn ich mich in diese Tradition stelle?<sup>382</sup> Dagegen spricht Joh 8, wo Menschen in einen widergöttlichen Bereich gestellt werden (Joh 8,44).

### h. Messianische Psalmdeutung

Hansons versteht den Psalm als inspirierten Verheissungstext,<sup>383</sup> der sich präzise in Jesus Christus erfüllt: „I suggest that John saw this Psalm as an address by the pre-existent Word to the Jews, primarily on Sinai, but in a real sense as representing their remote posterity also. It begins, according to John, by a description of the divine Word, here described as ὁ θεός, standing in the midst of Israel on Sinai. He accuses them of injustice, and in v.5 says that they are still in darkness, which no doubt in John’s view applied equally to the Jews

---

gefolgert werden, daß der für Israel zur Schrift gewordene λόγος τοῦ θεοῦ in dem fleischgewordenen λόγος Jesus seine letztgültige Konkretion gefunden hat“.

<sup>378</sup> PANCARO. Law. 190f.

<sup>379</sup> In V.35 und im Prolog erhebt ein Logosereignis die Angesprochenen in den Götterstand.

<sup>380</sup> Vgl. PANCARO. Law. 177: „Although divine filiation is a major theme of his Gospel, Jn apparently wishes to distinguish the unique ‘Sonship’ of Jesus from the ‘filiation’ of all others“. Vgl. auch WENGST. 62: „Es geht dem Evangelisten [...] schon gar nicht um die Vergottung der an ihn Glaubenden –, sondern um die Herausstellung dessen, dass in diesem Menschen wirklich Gott selbst auf den Plan tritt“.

<sup>381</sup> Vgl. THEOBALD. 124.

<sup>382</sup> Der Hinweis auf jene (V.35: ἐκείνους – nicht alle), das Hervorheben eines bestimmten Ereignisses (V.35: οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο) sowie die exklusive Betonung der Heiligung und Sendung Jesu (V.36: ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν) spricht aber gegen einen solchen Gedankengang.

<sup>383</sup> Vgl. HANSON. Citation. 161f.: „We do not do John justice if we imagine that he did not believe in the plenary inspiration of the O.T. Scriptures. [...] John believed as fervently as any Jew in the inspiration of the Scriptures“. Weiter interpretiert er V.35c als Hinweis auf die Erfüllung des Psalmzitats in Jesus. „I suggest that no explanation of this passage is adequate which does not show how the Son being described as God fulfills the scripture“.

of Jesus' day. The last line of v.5 would be a prophecy of the coming messianic era, when the whole earth would be shaken [...]. Verse 6 and 7 refer, as Dodd and C. K. Barrett say, to the derived sonship of Israel, which points to the far more real and permanent sonship of the Word. The last verse is a prophecy of the accession of the Gentiles in the Christian Church; and ἀνάστα, ὁ θεός ist addressed to the pre-existent Word, pointing forward to his conquest of the earth through the spread of the Gospel".<sup>384</sup> Er ist überzeugt, dass „the Psalm really does prove what John wants it to prove”,<sup>385</sup> nämlich, dass Jesus Gott ist.<sup>386</sup> Seine These basiert auf Entscheidungen, die nicht ohne Weiteres geteilt werden müssen.<sup>387</sup>

#### *i. Moderne Abstraktion*

In Kommentaren wird gewöhnlich auf Bultmann und Lagrange verwiesen, wenn belegt wird, dass der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (V.35b) schlicht und einfach das ἐγὼ εἶπα (V.34c) wiedergeben will:<sup>388</sup> Gott habe gesprochen und dieses Wortgeschehen habe die Adressaten in den Götterstand erhoben.<sup>389</sup> Gegen eine solche Interpretation erhebt sich aus logischen Gründen Widerstand, denn sie simplifiziert die Argumentation.<sup>390</sup>

### 5.4 Kriterien

Nachdem das mögliche enzyklopädische Wissen des impliziten Autors ausgelotet wurde, sind jetzt für den eigenen Zugang Kriterien zu nennen:

<sup>384</sup> HANSON. Citation. 160f.

<sup>385</sup> HANSON. Citation. 161.

<sup>386</sup> Vgl. HANSON. Citation. 161: „The aim is to prove that Jesus is God”. Und: „[I]f to be addressed by the pre-existent Word justifies men in being called gods, indirect and mediated though that address was [...], far more are we justified in applying the title Son of God to the human bearer of the pre-existent Word, sanctified and sent by the Father as he was, in unmediated and direct presence”. In einem weiteren Artikel (Citation reconsidered. 367) versteht er den Psalm als Gerichtsakt: „John regards Psalm lxxxii as a judgement uttered by the pre-existent Word on the unbelieving Jews“.

<sup>387</sup> Vgl. DE JONGE. Melchizedek. 313: „This interpretation is interesting and ingenious but finds too little support in the text“; vgl. auch PANCARO Law. 186f.; OBERMANN. Erfüllung. 176: „[D]ie Vorstellung von Jesus als dem ‚human bearer of the pre-existent Word‘ [ist] nicht johanneisch“.

<sup>388</sup> Z.B. PANCARO. Law. 178f.; HANSON. Citation. 159. Vgl. LAGRANGE. 290: „[C]’est donc simplement: ceux à qui parle le Seigneur dans le passage cité“ (mit Verweis auf Calmet und Holtzmann).

<sup>389</sup> BULTMANN (296/Anm. 9) unterstellt dem Johannestext dabei ein völliges Herauslösen des Psalmzitats aus seinem ursprünglichen Zusammenhang: „Zitiert ist ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang des Verses“. Die Argumentation erkennt er wie folgt: „Kann nun schon ein Mensch durch Gottes ausdrückliche Anrede als Gott bezeichnet werden, dann folgt – a minori ad maius –, daß Jesus erst recht sich Gottes Sohn nennen darf. Denn ihn hat Gott ‚geheiligt und in die Welt gesandt‘“ (296f.).

<sup>390</sup> Gegen eine solche ‚tautologische Deutung‘ sind Menken (Quotations. 372) und PANCARO (Law. 179): „It is illogical to have Jn write: ‘If those are called \*gods\* to whom the word of God \*I say, you are gods\* came’“.

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| Kreativität<br>(V.22–39)    | Der implizite Autor verarbeitet manchmal verschiedene Traditionsstränge zu einem neuen Gedanken. Es muss damit gerechnet werden, dass eine Antwort auf die Frage, wie die Argumentation beim Tempelweihfest aussieht, nicht auf einem einzigen Interpretationszugang beruht. <sup>391</sup>   |
| Gerichtsmotiv<br>(V.33cde)  | Das Motiv des Richtens prägt den Psalm und dies passt zum Johannesevangelium. Jesus wird darin als eschatologischer Richter gezeichnet. Nun wird er von Menschen angeklagt (V.33), die sein Reden und Wirken nicht verstehen. Wie im Psalm die Götter aufgefordert werden, ein richtiges Urteil zu fällen, so werden auch die ‚Juden‘ aufgefordert, ihr (Vor-)Urteil anhand der Schrift (Ps 82) und den Werken Jesu zu überprüfen (V.38). |
| Mensch-Gott<br>(V.33de)     | Die Anklagenden werfen Jesus vor, er mache sich als Mensch göttlich. Dies rückt eine Psalminterpretation in den Vordergrund, die von Menschen ausgeht, denen die Göttlichkeit zugesprochen wurde – und nicht von Engeln oder Göttern.   |
| Ironie und Kritik<br>(V.34) | Gut johanneisch ist eine Prise Ironie und Kritik, wie dies bereits die beiden vorgängigen Antworten Jesu (V.25.31) aufweisen. <sup>392</sup> Ironie ist dann zu finden, wenn die Anklage der ‚Juden‘ gänzlich verfängt (V.33.36), weil sie selbst Zugang zum Götterstatus hätten, und Kritik erscheint, wenn ihre Worte und Taten auf ein falsches Fundament aufbauen.  |
| Göttliches Ihr<br>(V.34d)   | Das Psalmzitat spielt mit einem göttlichen Ihr (V.34d: θεοί ἐστε). Dieses lässt zunächst als Bezugsgrösse an die ‚Juden‘ denken, das darauffolgende Pronomen (V.35a: ἐκείνους) wehrt sich aber gegen einen solche Gleichsetzung.  |
| Jene (V.35a)                | Mit dem Pronomen ἐκείνους (V.35a) wird der Blick zurück geworfen und die Zeit des Psalms angesprochen. Wer damit genau gemeint ist, bleibt offen.   |
| Logosgeschehen<br>(V.35b)   | Zentral in der Argumentation ist das Logosgeschehen (V.35). <sup>393</sup> Der Logos-Begriff erinnert aber weniger an den Thoraempfang am Sinai als vielmehr an einen johanneischen Gedanken, wie er im Prolog vorbereitet wird: Die Aufnahme des Logos führt zu einer Gottesbeziehung und integriert den Glaubenden in Gottes  |

<sup>391</sup> Vgl. FELSCH, Feste, 172–211 (zu Joh 7,38f.).

<sup>392</sup> Die Fragenden (V.24) kennen eigentlich bereits die Antwort (V.25) und der Steinigungsversuch soll aufgrund guter Werke erfolgt sein (V.32).

<sup>393</sup> Siehe Kapitel 2.2.9.

|  |   |
|--|---|
|  | Familie (vgl. Joh 1,12).  |
| Aktualisierung<br>(V.35c)              | Mit dem Psalmzitat greift der implizite Autor eine vergangene Zeit auf. Sein Wissen darüber legt er aber nicht offen (Zeit, Ereignis, Ort, Personen). Er interessiert sich vielmehr an einer Aktualisierung dieses Zitats. <sup>394</sup>   |
| Wirkprimat des<br>Vaters (V.36a)       | Die Argumentation gründet im göttlichen Wirken. <sup>395</sup> Damit wird die Anklage zurückgewiesen, Jesu mache sich selbst zu Gott (V.33). Vielmehr ist es der Vater, der Menschen in den Gottesstand erhebt.   |
| Parallelismus Memb-<br>rorum (V.36f)   | Im Psalm werden die Götter auch Söhne des Höchsten genannt. Ein ähnlicher Befund ist in V.34 (Götter) und V.36 (Gottessohn) gegeben. <sup>396</sup> Der implizite Autor knüpft an das breite Wortfeld für die Bezeichnung von Göttern im Psalm an. Gleichzeitig durchbricht er damit eine streng monotheistische Denkweise, die sich am Wort ‚Gott‘ orientiert.                                   |
| Vater-Sohn-<br>Parallelität<br>(V.36f) | Jesus spricht in ähnlicher Weise wie Gott: ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε (V.34d) respektive εἶπον υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι (V.36f). <sup>397</sup> Trotzdem bleibt im Text die Vorrangstellung des Vaters erhalten. <sup>398</sup> Die Parallelität sagt nicht aus, dass bereits in V.34d Jesus die sprechende Person ist (gegen Hanson), sondern bestätigt die Gottesnähe Jesu. Er spricht gleich wie der Vater. |
| Gottessohn<br>(V.36f)                  | Die Verwendung des Wortes ‚Gottessohn‘ (nicht ‚Sohn des Höchsten‘) orientiert sich am königlich-messianischen Titel im Johannesevangelium. <sup>399</sup> Da der Artikel vor dem Wort ‚Sohn‘ fehlt, reiht sich Jesus primär in die Reihe der Götter ein. <sup>400</sup>   |
| Entscheidungssituati-<br>on (V.37f.)   | In Psalm 82 wird zum rechten Handeln aufgefordert. Der sechste Vers stellt dabei den Übergang von Mahnrede zur Verurteilung dar. <sup>401</sup> Ein letztes Mal wird an die eigentliche Bestimmung der Angeklagten erinnert. Eine solche Situation passt zur Perikope:  |

---

<sup>394</sup> Siehe Kapitel 2.2.9.

<sup>395</sup> Siehe Kapitel 2.2.10.

<sup>396</sup> Siehe Kapitel 2.2.11. Vgl. auch BROOKE. Luke. 80: In 4Q246 wird Gottessohn und Sohn des Höchsten gleich verwendet (He will be called son of God, and they will call him son of the Most High).

<sup>397</sup> Siehe Kapitel 2.2.11. Vgl. auch die Satzgestaltung in V.28f. (Kapitel 2.2.6).

<sup>398</sup> Der Vater hat ‚geheiligt‘ und ‚gesandt‘ (V.36a) und er ist es, der die Angesprochenen in den Götterstand erhoben hat (V.35ab).

<sup>399</sup> Vgl. Kapitel 4.5.3d.

<sup>400</sup> Vgl. auch Textkritik zu V.36f.

<sup>401</sup> Während beim Tempelweihfest nach dem Psalmzitat der Bruch zwischen den ‚Juden‘ und Jesus folgt, so zeigt Ps 82,6 den Übergang zur Verurteilung der ‚richtenden Götter‘ an. Die Funktion des Zitats ist in beiden Stellen ähnlich.



Die ‚Juden‘ müssen für oder gegen Jesus Stellung beziehen.<sup>402</sup>

### Fazit

Es stellt sich nun die Aufgabe, aus den Einzelbeobachtungen eine adäquate Gesamtsicht zu formulieren. Erschwerend dabei ist, dass die Kreativität des impliziten Autors den Traditionshintergrund zudeckt. Zwar wird an ein einstiges Wirken Gottes erinnert, dieses wird aber nicht näher erläutert. Vermutlich kennt der implizite Autor die Sinaiinterpretation.<sup>403</sup> Im Vordergrund steht aber nicht Traditionsgut, sondern die Aktualisierung des Psalmwortes.<sup>404</sup> Da die Perikope christologisch-königliche Anklänge aufweist, passt die alttestamentliche Vortellung einer zukünftigen Divinisierung des Hauses Davids. Jesus als Messias und die an ihn Glaubenden werden jedenfalls im Evangelium in den Gottesstand erhoben (vgl. Joh 1,1.12). Die Thora als gemeinsames Traditionsgut und das Stilmittel der ironischen Kritik legen zudem nahe, dass auch die ‚Juden‘ (respektive ihr falsches Richten) beurteilt werden.<sup>405</sup> Während Ps 82,6 zur Verurteilung überleitet, so gleicht beim Tempelweihfest, dass mit dem Zitat der definitive Bruch zwischen Jesus und den anklagenden ‚Juden‘ eingeleitet wird (auch wenn eine Entscheidung gemäss V.37f. noch möglich ist). Der implizite Autor verarbeitet im Johannesevangelium Traditionsmaterial und kreiert damit Neues.<sup>406</sup> Seine Argumentation ist wie folgt zu skizzieren: Der Kritik, Jesus mache sich selbst göttlich, wird mit dem Hinweis begegnet, dass es bereits im Alten Testament eine Tradition gibt, in der Menschen der Gottesstatus zugesprochen worden ist. Es ist nicht Jesus, der sich selbst erhebt, sondern der Vater, der ihm diese Ehre zuteil werden lässt. Als Gottessohn reiht sich Jesus in diese Tradition der Psalmgötter ein, gleichzeitig hebt er sich aber als Gesandter und Geheiligter daraus hervor. Durch ihn wird die Tradition erneuert, dass Menschen das Recht erhalten, Kinder Gottes zu sein.

<sup>402</sup> Vgl. den letzten Glaubensaufruf an die ‚Juden‘ im Evangelium in V.38.

<sup>403</sup> Das Spiel mit den Zeitebenen weist darauf hin. Die harsche Kritik Jesu an den ‚Juden‘ in Joh 8 würde dann ihren gefallen Zustand offenbaren (vgl. Joh 8,44.59). Dies führt beim Tempelweihfest aber nicht zu einer definitiven Verurteilung von Seiten Jesu, sondern im Gegenteil, zur Glau-benseinladung (V.37f.) und damit zur Möglichkeit, diesem gefallen Zustand zu entrinnen.

<sup>404</sup> Vgl. PANCARO. Law. 183: „Those who have heard God’s word in the past, hear the word of Jesus; those who are true followers of the Law come to Jesus; those who have believed the words of Moses accept the one about whom he wrote”.

<sup>405</sup> Das Problem des falschen Richtens erscheint bereits vorgängig im Johannesevangelium (z.B. Joh 7,24; 8,15).

<sup>406</sup> Die Frage von JÜNGLING (Götter. 23; vgl. auch 70) zu Psalm 82 gilt auch fürs Johannesevan-gelium: „Kann der Dichter von Ps 82 nicht aus eigener Intuition eine Aussage machen, die ihm noch nicht vorgefertigt zur Hand ist?“.

## 6. Konflikt und Offenbarung

Der Konflikt um Jesus steigert sich im Evangelium und parallel dazu wird die Klärung seiner christologischen Identität vorangetrieben. Diese Verknüpfung von *Konflikt und Offenbarung* ist ein typisches Stilmerkmal des vierten Evangeliums. Das Tempelweihfest befindet sich am Ende des dritten Aufenthalts Jesu in Jerusalem (Joh 7–10) und gleichzeitig in der (ungefähren) Mitte des Gesamtwerkes. Darin wird die Frage nach Jesu Christusanspruch gestellt und christologische Aspekte ähnlich wie in den synoptischen Verhörszenen entfaltet. Jesus wirkt und spricht nicht nur im Einklang mit dem Vater, in ihm wird Gott selbst gegenwärtig. Er wird zum Ort der Gegenwart Gottes. Christologie und Theologie fließen ineinander über und verschränken sich. Dies wiederum führt zur Anklage der Idolatrie, worauf der implizite Autor mit einem christologischen Gottesbeweis antwortet. Es steht aber nicht die trinitarische Divinisierung von Jesus zur Debatte,<sup>407</sup> sondern die Neubestimmung des Wortes ‚Gott‘. Als göttlich werden neben dem einen Gott (Joh 8,41; 17,3) diejenigen Menschen bezeichnet, die einen Bezug zu diesem einen Gott haben: Jesus, als Geheiliger und Gesandter des Vaters (V.36; vgl. Joh 1,1; 20,28) und diejenigen, die (adaptierend) mit Gottes Wort in Berührung kommen (V.35; vgl. Joh 1,12).<sup>408</sup> Die Glaubenden erhalten als Kinder Gottes einen neuen Zugang zu Gott.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> Das Johannesevangelium kennt das später formulierte Dogma der Trinität noch nicht, auch wenn es die theoretische Grundlage dazu liefern wird: Der eine Gott (Joh 8,41; 17,3), Jesus als Herr und Gott seiner Gemeinde (vgl. Joh 20,28) respektive als Christus und Gottessohn (Joh 20,31), sowie der Paraklet, der heilige, gottzugehörige und christusoffenbarende Geist (vgl. Joh 14,16f.26; 15,26f.; 16,7ff.).

<sup>408</sup> Das Evangelium bleibt aber gleichzeitig dem Monotheismus verpflichtet, denn der Sohn offenbart exklusiv Gott als Vater. Nach THEOBALD (703) geht es um die „christologische Transformation des biblischen Monotheismus“.

<sup>409</sup> Dem Text ist eine Entscheidungssituation inhärent: All diejenigen, die Jesu Botschaft hören und nicht annehmen, gleichen den gefallenen Göttern. Allen anderen wird das Recht der Gotteskindschaft zugesprochen (vgl. Joh 1,11f.).

## V. Setting (Ort und Zeit)

Innerhalb der szenischen Einheit Joh 7–10 leitet das für johanneische Verhältnisse ausführliche Setting<sup>1</sup> (V.22f.) einen Neuansatz ein.<sup>2</sup> Handelt es sich (nur) um eine breit angelegte Einleitung oder steckt eine symbolische<sup>3</sup> respektive metaphorische<sup>4</sup> Absicht dahinter?<sup>5</sup> In diesem Kapitel wird der bildliche Gehalt des Tempels, der Säulenhalle Salomos sowie der Winterzeit untersucht. Dabei gilt es die Grenzen der Interpretationsfreiheit im Blick zu behalten: „Historische Hintergründe und sprachliche Gestalt geben die Verstehensrichtung vor, so dass nicht beliebig in den Text hineininterpretiert werden kann. Sie bewahren den rezeptionsästhetischen Zugang vor einer einseitigen oder vorschnellen Vereinnahmung des Textes“.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Zur Definition, siehe MARGUERAT. *Stories*. 77–84.

<sup>2</sup> Siehe Kapitel 3.4.1 und 3.6.

<sup>3</sup> Beim Symbol wird eine erste Sinnebene „auf einer zweiten Sinnebene transparent“ (HARTENSTEIN. *Symbol*. 574). Der „Tiefensinn eines Symbols ist nicht bereits durch den Text vorgegeben, sondern wird ausschließlich über die Konvention einer Sprach- und Kulturgemeinschaft geprägt“ (ZIMMERMANN. *Christologie*. 136). Im Johannesevangelium ist mit Innovation zu rechnen.

<sup>4</sup> Zur Metapher gehört die Zuordnung eines Bildspender- zu einem Bildempfängerbereich (ZIMMERMANN. *Metapher*. 377). Zum Beispiel prädikative Satzmetapher [Ich bin die Tür], attributive Metapher [lebendige Steine], Genitivmetapher [Kinder des Lichts], Appositionsmetapher [der Herr, der gerechte Richter], Kompositionsmetapher [Herzenshärte], Parabeltexte [Das Reich Gottes ist wie ...]. Eine Metapher wird „syntaktisch erzwungen“ (ZIMMERMANN. *Symbol*. 574). Die Metapher ist nie mit einem einzigen Wort aus seinem Kontext wiederzugeben, sondern sie ist stets ein Stück Text (DERS. *Metapherntheorie*. 119). Zudem ist „[j]ede metaphorische Äußerung [...] irgendwo innerhalb der Spanne zwischen frischer und konventionalisierter Metapher anzusiedeln“ (DERS. *Paradigmen*. 12f; vgl. auch DERS. *Symbol*. 574). Auch wenn diese Art von Bildlichkeit in V.22f. fehlt, so wird bereits in Joh 2,21 der Tempel metaphorisch auf Jesus bezogen.

<sup>5</sup> Vgl. ZIMMERMANN. *Paradigmen*. 10f.; DERS. *Metapherntheorie*. 108 (vgl. auch 114–116): „Der Reiz eines Sprachbildes liegt darin, dass es eine Aussage mittels einer eigenen, figurativen Gegenstandswelt formuliert. Das Gemeinte wird über das Vorstellungsvermögen der Kommunikationsteilnehmer vermittelt und nicht in begrifflich-abstrakter Weise versprochen“. Ihm hängt eine „gewisse Unschärfe“ (109; vgl. auch 116–118) an und es schließt eine „neue Dimensionen der Wirklichkeit“ (DERS. *Paradigmen*. 13) auf.

<sup>6</sup> ZIMMERMANN. *Spielraum*. 19 (vgl. auch 15–19). Die Aufgabe des Exegeten besteht nicht darin, „eine verbindliche Auslegung vorzuschreiben, sondern unterschiedliche Verstehenswege aufzuzeigen“ (20). Die verschiedenen Interpretationsvorschläge sind zuzulassen, solange sie nicht nachweislich „falsch oder missverständlich“ (21) sind. Vgl. die kritischen Fragen bei DERS. (*Spielraum*. 6–13): Was kann von einem Text an und für sich erwartet werden? Was dem impliziten Autor zugemutet? Was ist der reinen Fiktion des Rezipienten zuzuschreiben?

## 1. Der Tempel

### 1.1 Der Tempel im Johannesevangelium

Der Tempel ist im Johannesevangelium der Ort der Lehre (Joh 18,20). Immer wenn Jesus nach Jerusalem reist, besucht er diese heilige Stätte, zumindest in den ersten zwölf Kapiteln.<sup>7</sup> Die narrative Konstellation von Jesus, Fest, Tempel und ‚Juden‘ in V.22f. prägt dabei jeden seiner Aufenthalte: das erste Passah (Jerusalem: 2,13.23, Tempel: 2,14.15, Juden: 2,13.18.20), das nicht näher bestimmte Fest der Juden in Joh 5 (Jerusalem: 5,1.2, Tempel: 5,14, Juden: 5,1.10.15.16.18), das Laubhüttenfest in Kapitel 7 (Jerusalem: 7,10.25<sup>8</sup>; Tempel: 7,14.28; 8,59, Juden: 7,2.11.13.15.35) und etwas aufgebrochen das letzte Passahfest (Jerusalem: 11,55; 12,12, Tempel: –,<sup>9</sup> Juden: z.B. 18). Während im Tempel der Konflikt mit Jesus beginnt,<sup>10</sup> so befindet sich Jesus beim Tempelweihfest in Kapitel 10 zum letzten Mal in diesem Areal. Neben dem Tempel als Aufenthaltsort sind auch tempelzugehörige Personen sowie der Tempelkult erwähnenswert.

Drei Figurengruppen im Evangelium gehören zum Tempelbereich:<sup>11</sup> Die Leviten und Priester erscheinen einmal (Joh 1,19).<sup>12</sup> Sie werden zu Johannes dem Täufer gesandt,<sup>13</sup> um zwei Fragen zu stellen. Die erste betrifft seine Identität (Joh 1,19) und die zweite seine Taufpraxis (Joh 1,24). Während die erste Frage durch das Motiv der Christologie motiviert ist, so zeigt letztere den im Evangelium inhärenten Konflikt in der Kultpraxis an.<sup>14</sup>

---

<sup>7</sup> Beim ersten Aufenthalt von Jesus in Jerusalem (Joh 2,13–21) wird die Tempelreinigung erzählt (Joh 2,14–22), die weiteren Szenen in Jerusalem bleiben aber örtlich unbestimmt (Joh 2,23–35; 3,1–21). Seine zweite Anwesenheit in Jerusalem (Joh 5,1–47) beginnt an der Grenze des Tempelareals (Joh 5,2), beim Schaftor (vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 366/Anm. 219: Durch das ‚Schaftor‘ wurden die Schafe in den Tempel getrieben), das deutende Gespräch aber in der heiligen Stätte (Joh 5,14). In Joh 7,10 geht Jesus zum dritten Mal nach Jerusalem und bald darauf in den Tempel (Joh 7,14). Erwähnt wird seine Präsenz beim Opferstock (Joh 8,20) und dass er in Joh 8,59 die Tempelstätte unter Androhung von Gewalt verlassen muss. Bis zu seinem Aufenthalt in der Säulenhalle Salomos beim Tempelweihfest (V.22f.) bleibt sein genauer Aufenthaltsort unbestimmt (vgl. Kapitel 3.1.3.).

<sup>8</sup> Nur indirekt im Wort ‚hinaufgehen‘ (ἀναβαίνω) in Joh 7,10 (vgl. Joh 2,13; 5,1; 11,55) und in der Bezeichnung der Zuhörerschaft als Ἱεροσολυμίτης (Joh 7,25).

<sup>9</sup> In Joh 11,56 wird festgehalten, dass Jesus nicht mehr im Tempel erschien.

<sup>10</sup> So FREY. Temple. 479.

<sup>11</sup> Daneben wird in Joh 7,32.45f.; 18,3.12; 19,6 von Knechten (ὑπηρέτης) der Hohepriester und Pharisäer respektive der ‚Juden‘ gesprochen (vgl. auch Joh 18,18.22).

<sup>12</sup> Diese Doppelnennung ist bereits im AT gegeben (z.B. Jes 66,21). Häufiger ist aber die Erwähnung der Priester an erster Stelle (siehe Chronikbücher, Esra und Nehemia), die auch hierarchisch über den Leviten stehen (vgl. BARRETT. 197). Während die Leviten Dienst- und Ordnungsaufgaben übernehmen, so die Priester den Kult im engeren Sinne. Vgl. BARRETT. 197f.

<sup>13</sup> Ihr Herabkommen von Jerusalem an den Jordan, weit entfernt vom eigentlichen Kultort, zeigt bereits eine kritische Distanz zum Tempelkult.

<sup>14</sup> Auch wenn mit der Tauffrage das Thema der kultischen Reinheit angesprochen wird (vgl. BARRETT. 197), bleibt doch die Christologie in der Diskussion leitend. Christus wird zunächst als Wassertäufer (vgl. Joh 1,24), dann als Geisttäufer vorgestellt (vgl. Joh 1,33).

Daneben erscheint der Hohepriester respektive die Hohepriester<sup>15</sup> als Figurengruppen. Der implizite Autor zeichnet Jesus als Gegenpart zu dieser mächtigen Führerschaft des Tempels.<sup>16</sup> Es stellt sich die Frage nach dem wahren Verwalter göttlicher Dinge.<sup>17</sup>

Im Evangelium wird von Passah und Opfertieren gesprochen.<sup>18</sup> Beide Motive haben einen Bezug zum Tempel: (a) In Joh 1,29.36 wird Jesus als Lamm Gottes vorgestellt, das die Sünde der Welt hinwegnimmt,<sup>19</sup> (b) das Vorgehen gegen die Tempelhändler am Passahfest in Joh 2,14–17 führt zur Vertreibung der Opfertiere aus dem Tempelareal,<sup>20</sup> (c) in Joh 6 wird Jesus während der Passahzeit als Himmelsbrot vorgestellt (V.51),<sup>21</sup> (d) in der Hirtenrede wird negativ vom Schlachten der Tiere gesprochen,<sup>22</sup> (e) in Joh 17,19 wird die Aussage, dass Jesus sich heilige, zuweilen als Opferbereitschaft verstanden<sup>23</sup> (f) und in der Szene der Kreuzigung sind christologische Anspielungen auf das Passahlamm zu

<sup>15</sup> Manchmal im Singular (Joh 11,49.51; 18,10.15f.19.22.24.26), manchmal im Plural (Joh 7,32.45; 11,47.57; 12,10; 18,3.35; 19,6.15.21). Polykarp vermutete, dass der implizite Autor „priestly connections“ hatte (siehe KERR. Temple. 18f.). In diese Richtung auch HENGEL. Judaica. 334: „vielleicht selbst priesterlicher Abstammung“.

<sup>16</sup> Sie sind verantwortlich für den Hafterlass (Joh 7,45–52) sowie den definitiven Tötungsbeschluss (Joh 11,47–53). Im grossen Finale stellen sie ihre Truppen zur Verfügung, um Jesus zu verhaften (Joh 18,2–11). Nachdem die Hohepriester Hannas und Kajafas, dessen Schwiegersohn, ihn je separat verhört haben (Joh 18,12–24), zeichnen sie als Kollektiv Verantwortung für den Kreuzestod (vgl. Joh 19,6–16). Als höchstes religiöses Gremium unterordnen sie sich freiwillig dem römischen Kaiser und entscheiden sich gegen den Christuskönig (Joh 19,15). Siehe Kapitel 4.2.1. Zu den Hohepriestern Hanna und Kajafas, siehe HENGEL. Judaica. 322–334.

<sup>17</sup> In der frühen Kirche wurde zudem Joh 17 als hohepriesterliches Gebet bezeichnet und damit Jesus implizit als Hohepriester. Siehe KERR. Temple. 315.

<sup>18</sup> Die Verbindung von Passah, Opfer und Jesus ist bereits in der frühchristlichen Tradition zu finden, vgl. 1Kor 5,7. Explizit wird das Thema nach dem rechten Opfer im Johannesevangelium aber nicht gestellt. Für den impliziten Autor wird es kaum eine Frage gewesen sein, ob es noch Tempelopfer braucht – denn der Tempel war zur Zeit der Niederschrift des Evangeliums bereits zerstört.

<sup>19</sup> Vgl. BARRETT. 201f.: „Es ist sicher, daß diese Wendung einen alttestamentlichen Hintergrund hat, weniger sicher, welches dieser Hintergrund ist“ (201). Verschiedene Traditionen bieten sich an: Passahlamm (Ex 12), der leidende Gottesknecht (Jes 53), Versöhnungstag (Lev 16), das tägliche Brandopfer (Tamid). Er vermutet, dass durch eine „Verschmelzung alttestamentlicher Vorstellungen Johannes darauf hin[weist], daß der Tod Jesu ein neues und besseres Opfer gewesen ist“. Das Partizip Präsens (αἵρων) weist aber nicht nur auf das Kreuz, vielmehr trägt Jesus bereits in seiner Wirkzeit gemäss Johannesevangelium die Sünde der Welt.

<sup>20</sup> KERR (Temple. 100) sieht die Pointe darin, dass der Opferkult nun aufhört (zu Opferungen im Tempel beim Passah, siehe Dtn 16,2). Das Wort καταφάγεται (Joh 2,17) könnte als „an allusion to Jesus' death being a sacrifice“ (85) gelesen werden. SCHNELLE (64) betont dahingegen die Vertreibung der Tempelhändler als eschatologische Erfüllung von Sach 14,21: Kein Händler soll es geben im Hause Zebaoths (siehe dazu auch KERR. Temple. 74–76).

<sup>21</sup> Vgl. KERR. Temple. 211–226: „The Jewish Passover Festival is superseded by Jesus becoming the Passover Lamb“ (226).

<sup>22</sup> In der Hirtenrede charakterisiert das Verb θύω (V.10: schlachten / opfern) die Diebe, die kommen, um zu stehlen (Joh 10,10: κλέπτω). Im Gegensatz dazu gibt der gute Hirte sein eigenes Leben (Joh 10,17f.) und damit verbunden Leben in Fülle (Joh 10,10). Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 362f.: „Der Verfasser benutzt hier bewusst den kultischen Terminus, um auf das Opfer der Tiere anzuspielen, das von denen vollzogen wird, die zum Fest nach Jerusalem gepilgert sind“. THEOBALD (675) widerspricht dieser These: Das Verb sei mit ‚abschlachten‘ zu übersetzen, nicht mit ‚opfern‘.

<sup>23</sup> Vgl. BARRETT. 494 (zu ‚heiligen‘): „Die Sprache paßt gleichermaßen für die Vorbereitung eines Priesters und die Vorbereitung eines Opfers; sie ist deshalb in zweifacher Weise angemessen für Christus“. So auch KERR. Temple. 366–368.

entdecken.<sup>24</sup> Insbesondere das Passah als Fest der Freiheit erfährt im Evangelium eine neue Deutung.<sup>25</sup>

## 1.2 Tempelchristologische Anspielungen

Joh 1,14.51; 2,19 und 4,23 werden in der Forschung genannt, wenn nach tempelchristologischen Anspielungen im Evangelium gefragt wird.<sup>26</sup>

Joh 1,14: Im Prolog erinnert das Verb σκηνώω nicht nur an weisheitliche Tradition,<sup>27</sup> sondern auch an das Wüstenheiligtum.<sup>28</sup> Wie in der Stiftshütte (σκηνή) gemäss Ex 40,35 die Doxa Gottes (δόξα) präsent war, so wird nun die Herrlichkeit in Jesus, dem fleischgewordenen Wort, offenbar.<sup>29</sup> Joh 1,14 wirft damit die Frage nach Gottes Präsenz in der Welt auf. Der Zugang dazu geschieht durch ein Sehen (θεάομαι).<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Im Unterschied zum Markusevangelium wird Jesus zur sechsten Stunde verurteilt (Joh 19,14). Vgl. BARRETT. 524: „[D]ie ‚sechste‘ Stunde bei Joh könnte ihren Grund darin haben, daß er den Tod Jesu‘ als den des wahren Passalammes darstellen wollte (die Passaopfer wurden im Verlaufe des Nachmittags getötet)“. In Joh 19,33.36 wird das Beinbrechen des Gekreuzigten in Anspielung auf das Passah angesprochen (die genaue Quelle des Zitats ist unsicher: Ex 12,46; Num 9,12; Ps 34,21), vgl. DERS. Evangelium. 536. Eventuell hat auch Joh 19,35 (Wasser und Blut) einen Passahhintergrund. Vgl. DERS. Evangelium. 534f.

<sup>25</sup> Das Motiv der Freiheit ist mit dem Auszug aus Ägypten gegeben, vgl. KERR. Temple. 243 (vgl. auch Joh 8,31ff.).

<sup>26</sup> ATTRIDGE. Temple. 262–265; SCHNELLE. Tempelreinigung. 369–371. Andere Autoren fügen dieser Liste z.B. Joh 10,16; 11,52; 12,20–30 oder 14,2 bei (vgl. KERR. Temple. 2–8). Vgl. auch DERS. Temple. 268–313: Die Fusswaschung (Joh 13) verlinkt er mit den Tempel-Waschungen (278–280), obwohl ein Hinweis auf den Tempel im Text fehlt. Der Ausdruck ‚Haus des Vaters‘ (Joh 14,2; vgl. auch 8,35) verbindet er mit Joh 2,16 und findet in der Raumvorstellung (μονή) und dem Verweis auf einen Ort (τόπον) Tempelbezüge (300–306). Und in Joh 17 (vgl. 314–370) werden Tempelanspielungen bei den Wörtern Herrlichkeit, Heiligkeit, Offenbarung von Gottes Namen sowie Einwohnung entdeckt (314) und auch Gebete gehören zum Tempel (322). In all diesen Kapiteln fehlt aber ein expliziter Tempelbezug.

<sup>27</sup> Vgl. ATTRIDGE. Temple. 262.

<sup>28</sup> Vgl. KERR. Temple. 121–123; THEOBALD. 129: „Das Verbum *skēnōō* kann zweifach verstanden werden: entweder im Sinne eines ‚Zeltens‘, das heißt: eines vorübergehenden Aufenthalts des Logos [...]; oder im Sinne eines ‚Wohnens‘ oder ‚Wohnung-Nehmens‘“. Und: „Neben der Vorstellung vom ‚Wohnen‘ Gottes inmitten seines Volkes [...] dürfte vor allem der jüdische Weisheitsmythos eingewirkt haben, wonach die Weisheit auf Erden einen Ruheplatz gesucht und in Israel gefunden hat“.

<sup>29</sup> Vgl. WENGST. 63: „Aus Liebe zu Israel steigt Gott vom Himmel herab und wohnt im Zelt der Begegnung inmitten seines Volkes, ja, drängt seine Herrlichkeit, die Himmel und Erde erfüllt, auf dem engen Platz zwischen den Keruben auf dem Deckel der Bundeslade zusammen“. Anspielungen an die Mosestradition im Prolog unterstreichen eine solche Interpretationsrichtung (so KERR. Temple. 118f.: v.a. Ex 33–34).

<sup>30</sup> Für GNILKA (15) basiert das „Schauen seiner Herrlichkeit [...] auf dem gläubigen Schauen der Augenzeugen“. Vgl. BULTMANN. 46: „Die ‚Augenzeugen‘ kommen aber nicht in Frage als solche, die für die jeweilige spätere Generation die Garantie übernehmen, daß es mit der Offenbarung seine Richtigkeit habe, sondern als solche, die jeder Generation aufs neue den Anstoss vermitteln, daß es gilt, in dem, der σάρξ ward, die δόξα zu sehen“. BULTMANN (41) betont weiter: „Aber das ist die Paradoxie, die das ganze Evg durchzieht, daß die δόξα nicht neben der σάρξ oder durch sie, als durch ein Transparent, hindurch zu sehen ist, sondern nirgends anders als in der σάρξ, und daß der Blick es aushalten

Joh 1,51: In der zweiten Stelle wird auf die Geschichte von Jakobs Traum angespielt (vgl. Gen 28,12). Über Jesus öffnet sich der Himmel und Engel steigen auf und ab. Dieses Bild spricht von der exklusiven Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater,<sup>31</sup> von der neuen Verbindung zwischen Himmel und Erde und von Jesus als Offenbarer Gottes.<sup>32</sup> Eine tempelchristologische Deutung bietet sich an, wenn die alttestamentliche Erzählung als Ganzes in den Vordergrund rückt.<sup>33</sup> Jesus wird dann zum neuen Ort der Gegenwart Gottes, zum neuen Haus Gottes (Bethel).<sup>34</sup> Wiederum wird ein Wort aus dem Wortfeld des Sehens (ὁράω) für den Zugang zu Jesus verwendet.<sup>35</sup>

Joh 2,19: Das traditionelle Wort vom Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels in drei Tagen (Joh 2,19)<sup>36</sup> wird im Johannesevangelium positiv auf Jesus bezogen (Joh 2,21).<sup>37</sup> Das Nomen ναός wird nur hier im Evangelium verwendet und bezeichnet Jesus als Ort von Gottes Gegenwart.<sup>38</sup> Der Tempel ist Jesu Leib (Joh 2,21: σῶμα). Damit rückt seine Vergänglichkeit ins Zentrum.<sup>39</sup> Das Reden vom Niederreißen dieses Tempels zeigt aber auch an, dass Jesus bereits während seiner Wirkzeit Gottes Gegenwart verkörpert.<sup>40</sup> Die Dimension der Auferstehung erscheint im Wiederaufbau dieses Tempels.

Joh 4,23: „Die Stunde kommt und ist nun da,<sup>41</sup> dass die wahren Anbeter zum Vater in Geist und Wahrheit beten“.<sup>42</sup> Mit dieser Aussage verlieren traditionelle Kultorte wie

---

muß, auf die σάρξ gerichtet zu sein, ohne sich beirren zu lassen“. Vgl. auch THEOBALD. 129: „Es ist der göttliche Glanz des inkarnierten Logos, den die ‚Wir‘ im Leben und Wirken Jesu glaubend schauen“.

<sup>31</sup> BULTMANN. 75.

<sup>32</sup> SCHNELLE. 56; KERR. Temple. 148–155.

<sup>33</sup> Vgl. THEOBALD. 196: „Die gezielte Anspielung auf Gen 28,12 lädt dazu ein, die Erzählung vom Traum Jakobs in Bet-El insgesamt zur Deutung des Wortes heranzuziehen“.

<sup>34</sup> Vgl. THEOBALD. 196f.: „Er, Jesus, [...] ist das wahre ‚Bet-El‘, das ‚Haus Gottes‘ (Gen 28,17.19), sein Tempel auf Erden“. Kritisch gegenüber einer Tempelanspielung, KERR. Temple. 165f.

<sup>35</sup> Das Futur zeigt an, dass die Jünger mit ihren bisherigen Bekenntnissen noch nicht wirklich verstanden haben. Ein Verstehen wird erst nach der Auferstehung möglich (vgl. Joh 2,22).

<sup>36</sup> Vgl. das unterschiedliche Verarbeiten des Zitats in Mk 14,58 und Mt 26,61. Zur Diskussion der einzelnen Wörter, siehe KERR. Temple. 87–91.

<sup>37</sup> Während in Joh 2,14–16 traditionelles Material verarbeitet wird (Tempelreinigung), folgt danach die Deutung dieses prophetischen Aktes (Joh 2,17–21). Vgl. THEOBALD. 224; siehe auch ZUMSTEIN. Zeugnis. 44–47.

<sup>38</sup> Ansonsten wird vom irdischen Tempel (ἱερόν) gesprochen, der im Johannesevangelium das Bauwerk bezeichnet (Joh 2,14.15; 5,14; 7,14.28; [8,2]; 8,20.59; 10,23; 11,56; 18,20). Vgl. auch den Ausdruck Haus des Vaters in Joh 2,16 (οἶκος τοῦ πατρὸς) und Joh 14,2 (οἰκία τοῦ πατρὸς).

<sup>39</sup> Das Kreuz wird zwar zum Schicksalsschlag, aber mit der Auferstehung wird der Christustempel neu aufgerichtet und ist von nun an resistent gegen jede innerweltliche Beeinträchtigung. Vgl. WENGST. 96; THEOBALD. 233.

<sup>40</sup> Anders ZIMMERMANN (Christologie. 367): „Als Auferstandener ist Jesus selbst der neue Tempel“. Diese Betonung der Zukunft auch bei BULTMANN (88).

<sup>41</sup> Das Spiel mit der Zeit zwischen Zukunft und Gegenwart (Joh 4,23: ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν) wird von Joh 2 her verständlich: Jesus verkörpert nicht erst als Auferstandener Gottes Gegenwart, sondern manifestiert sich nach der johanneischen Perspektive bereits in der vorösterlichen Erzählzeit als irdischen Ort der Gegenwart Gottes (vgl. KERR. Temple. 188).

<sup>42</sup> Nach BULTMANN (140/Anm. 3) kennen bereits die Juden und Griechen die Vorstellung einer „Überlegenheit einer geistigen Gottesverehrung über eine kultische“. Joh 9,38 wird zeigen, dass sich diese Anbetung an Jesus ausrichten wird. Vgl. KERR. Temple. 198–201 (mit Vorsicht): Er versteht die Blindheit in Joh 9 als symbolischen Hinweis auf das Judentum nach der Tempelkatastrophe 70 n.Chr. In Joh 9,39 werde Jesus als neuer Tempel präsentiert. Und Joh 20,19–29 entwerfe die Vorstellung der

Garizim und Jerusalem ihre Bedeutung. Jesus wird in dieser Stelle zwar nicht direkt als neuer Tempel bezeichnet, aber das Wort ‚Anbetung‘ spricht von einer kultischen Ausrichtung auf Gott<sup>43</sup> und die Lexeme Geist<sup>44</sup> und Wahrheit<sup>45</sup> deuten auf die parakletische Gegenwart des Auferstandenen hin (vgl. Joh 14,16f.26; 15,26f.; 16,7–15). Jesus wird zum neuen Zugang zu Gott.<sup>46</sup>

Diese vier Stellen erinnern an unterschiedliche Zeiten und Orte in der Geschichte Israels (Wüstenheiligtum, Beth-El, Jerusalemer Tempel, Aufhebung des Tempelkults). Der implizite Autor führt die Anspielungen aber nicht aus, es geht ihm darum, mit Traditionsgut Jesus als neuen Ort der Gegenwart Gottes einzuführen.<sup>47</sup> Attridge hält fest: „Im Johannesevangelium wurde der Tempel, um den sich die heilige Zeit dreht, durch einen neuen Tempel ersetzt, der die Ewigkeit gegenwärtig sein lässt“.<sup>48</sup> Dabei werden verschiedene Aspekte betont: Gottes Herrlichkeit im Jesus (Joh 1,14), der neue Ort der Offenbarung und Kommunikation (Joh 1,51), Kreuz und Auferstehung als zentrale Aspekte (Joh 2,19), der neue Zugang zu Gott (Joh 4,23).<sup>49</sup> Die beiden letzten Stellen offenbaren den Gewinn von Jesu Erscheinen gegenüber dem irdischen Tempelkult. Sein Auferstehungsleib kann nicht mehr zerstört werden und die Anbetung ist weltweit möglich.<sup>50</sup>

---

christlichen Versammlung als Ort der Anbetung, mit dem zentralen Bekenntnis ‚mein Herr und mein Gott‘ (Joh 20,28) (200f.). Auch die Fusssalbung in Joh 12,3 stellt er in einen Tempelkontext (201–203), obwohl keine Tempelanspielung gegeben ist.

<sup>43</sup> Vgl. KERR. Temple. 167.188f.195: „Jesus is indeed the new locus for meeting with and worshipping the Father“.

<sup>44</sup> KERR (Temple. 192f.) betont neben dem Bezug zum Parakleten die lebensspendende und schöpferische Kraft der Anbetung.

<sup>45</sup> BARRETT (193) verbindet das Wort ‚Wahrheit‘ mit: (1) Jesus, (2) der christlichen Offenbarung, die Jesus gebracht hat und die in ihm zugänglich wird, (3) und demjenigen, was der Tatsache entspricht. KERR (Temple. 194) bezieht es auf Jesus als Gotteswort.

<sup>46</sup> Vgl. THEOBALD. 325 (zum Jesuswort): „Der Grund für seine Tempelkritik liegt vielmehr in der Überzeugung, dass die Wirklichkeit Gottes selbst nun in völlig neuer, authentischer Weise offenbar geworden ist, nämlich in Jesus, welcher der einzig wahre Ort Gottes in dieser Welt ist“. GNILKA. 34: „Der Geist als der göttliche Geist und die Wahrheit als der Inbegriff der Offenbarung bezeichnen letztlich dasselbe, die Erschliessung Gottes in Christus“. Vgl. auch BECKER I. 178; KERR. Temple. 193.

<sup>47</sup> Bereits die frühe Kirche kennt eine Beziehung zwischen Jesus und Tempel (z.B. Mk 14,58). Paulus arbeitet mit dem Bild von der Gemeinde als Tempel (1Kor 3,16f.; 6,19; 2Kor 6,16, siehe auch Eph 2,20f), wobei Jesus das Fundament ist (1Kor 3,11).

<sup>48</sup> ATTRIDGE. Temple. 261.

<sup>49</sup> Eine eindeutige Verbindung zwischen Jesus und Tempel ist aber nur in der Erzählung der Tempelreinigung zu finden (Joh 2). Auch KERR (Temple. 100) betont die Zentralität von Joh 2,13–22 für eine johannische Tempelchristologie.

<sup>50</sup> Einige Autoren fragen sich, wieso ab Joh 5 keine weiteren Tempelanspielungen mehr zu finden sind. Für ATTRIDGE (Temple. 265) rückt der Festkalender in den Vordergrund. Andere Exegeten finden in unterschiedlichen Versen Tempelanspielungen (vgl. KERR. Temple. 2–8).



### 1.3 Die Tempelfeste im Johannesevangelium

Anders als bei den Synoptikern werden im Johannesevangelium Feste wiederholt genannt.<sup>51</sup> Untersucht werden an dieser Stelle das Laubhüttenfest und Chanukka, also die beiden Feste in Joh 7–10, die den dritten Aufenthalt Jesu in Jerusalem umrahmen.

#### *a. Laubhüttenfest als Tempelfest*

Chanukka ist das jüdische Tempelfest schlechthin. Bei dessen Traditionsbildung diente aber das Laubhüttenfest als liturgische Vorlage.<sup>52</sup> Der Grund ist darin zu suchen, dass das Tempelweihfest unter Salomo zur Zeit des Laubhüttenfests gefeiert wurde.<sup>53</sup> Beim johanneischen Laubhüttenfest werden nun das Wasser und Lichtmotiv aufgegriffen, die einen Bezug zum Tempel haben.<sup>54</sup> (1) Das Wasser bezeugt die einsetzende Regenzeit<sup>55</sup> und fand seinen Festaussdruck in der Wasserlibation.<sup>56</sup> Der implizite Autor deutet diese Wassersymbolik in Joh 7,37–39 als zukünftigen Tempelstrom.<sup>57</sup> Was in Stellen wie Ez 47 verheissen wird,<sup>58</sup> wird in Jesus nun gegenwärtig. „Im Tempel demonstriert Jesus, daß er selbst der neue, endzeitliche Heilsort ist“.<sup>59</sup> (2) Das Licht in Joh 8,12 weist auf die nächtliche Festbeleuchtung während der Festzeit hin.<sup>60</sup> Aus dieser

<sup>51</sup> Joh 2,13 (Passah); 5,1 (Fest); 6,4 (Passah); 7,2 (Laubhüttenfest); V.22 (Tempelweihfest); 11,55 (Passah).

<sup>52</sup> Siehe Kapitel 6.5.5.

<sup>53</sup> Vgl. HERR. Hanukkah. 331: Die „ceremony was performed on an analogy with Solomon's consecration of the Temple“ – mit Hinweis auf 2Makk 2,12.

<sup>54</sup> So auch FELSCH. Feste. 172. Siehe jSuk 5,5: Ez 8,16 (Abkehr von der Sonnenverehrung, Hinwendung zu Gott) und Jer 2,13 (wasserlose Zisternen, Gott als lebendiges Wasser). Es fehlen wichtige Festelemente wie der Feststrauss, der Weideumzug, das Hallel, die Festfreude, die Laubhütte, die Wasserspende (vgl. Joh 9), das Flötenspiel. Vgl. FELSCH. Feste. 175.

<sup>55</sup> Vgl. KRUPP. Rosch ha-Schana. 4/Anm. 26. Vgl. auch FELSCH (Feste. 185) zu Sach 14,17f.: „Von dieser biblischen Grundlage ausgehend schließt tSuk, dass umgekehrt die Feier von Sukkot Regen für Israel erwirbt“.

<sup>56</sup> FELSCH. Feste. 184. Vgl. Sukk 4,9f. (KÜBLER. Sukka. 26.28)

<sup>57</sup> Siehe FELSCH. Feste. 190–193 (mit Diskussion zur Übersetzungsschwierigkeit). Vgl. auch 194–208. „Wasser für die Dürstenden“: Jes 48,21 (LXX: Wasserverheissung); 12,3; 44,3; 35,6f.; (Jer 2,13; 17,13). „Lebendiges Wasser“: Ez 47; Sach 14. „Aus seinem Leib“: Ex 17,6; Num 20,7–11; Ps 78,16.20; 114,8 [vgl. die unterschiedliche Vokalisation von מַעַיִן = Quelle oder Leib]. Den Lesern des Evangeliums soll „nicht eine Textstelle, sondern eine breite biblische Tradition präsent gemacht werden“ (197).

<sup>58</sup> Vgl. FELSCH. Feste. 190: „Das Wasser an Sukkot symbolisiert eschatologisches Heil“. In der Tosefta (z.B. tSuk 3,3) ist die Verbindung zwischen Wasserspende und zukünftigem Tempelstrom (Ez 47) deutlich gegeben. Vgl. FELSCH. Feste. 185–189.

<sup>59</sup> SCHNELLE. Tempelreinigung. 370. FELSCH (Feste. 209) versteht Sukkot deshalb als „das Fest der messianischen Zeit“.

<sup>60</sup> Vgl. Sukk 5,2: „Am Ende des ersten Festtages ging man in den Frauenhof hinunter und baute dort eine grosse Vorrichtung auf. Es waren dort Leuchter aus Gold mit goldenen Schalen auf ihren Spitzen“ (KÜBLER. Sukka. 28). Der Hinweis auf den Opferstock im Tempel (Joh 8,20) deutet auf lokale Kenntnisse hin, da von dort die Festbeleuchtung im Frauenhof optimal überblickt werden konnte. Und

Festtradition formt der implizite Autor seinen Christuserweis.<sup>61</sup> Das Licht im Festakt hat einst von JHWH als Licht gesprochen,<sup>62</sup> nun ist Jesu das Licht der Welt, weil in ihm Gott gegenwärtig ist.<sup>63</sup>

### *b. Das Tempelweihfest als Tempelfest*

Chanukka etablierte sich im 2. Jh. vor unserer Zeitrechnung als Tempelweihfest. Weil im Johannesevangelium Jesus einerseits als Tempel bezeichnet wird und andererseits er sich beim johanneischen Tempelweihfest zum letzten Mal im Tempel aufhält, legt sich nahe, dass hier und jetzt das entscheidende Argument einer Tempelchristologie geliefert wird. Aber zunächst bleibt die ernüchternde Feststellung, dass dies nicht explizit der Fall ist. Ein Vergleich zwischen Joh 2 und 10 erhellt aber den Weg zu einer Interpretation.<sup>64</sup> Es ergeben sich unterschiedliche Verbindungslinien.<sup>65</sup> Was mit der Vertreibung der Händler und ihren Opfertiere aus dem Tempel begonnen hat (Joh 2,15: ἐκβάλλω), führt nun zur Flucht Jesu aus dem Gotteshaus (V.39: ἐξῆλθεν).<sup>66</sup> Und während sich Jesus in Joh 2,16 für das irdische Haus seines Vaters einsetzt, offenbart die Raummetaphorik in V.38 Jesus als neuen Ort, wo der Vater zu finden ist.<sup>67</sup> Beim Tempelweihfest werden implizit Elemente des Tempelkults auf Jesus bezogen. Anstelle des Tempels vermittelt nun Jesus göttliches Leben (V.28). Wie man einst im Tempel Gott begegnete, so nun in Jesus (V.30.34–36.38).<sup>68</sup>

---

Sukka 5,3: „Es gab keinen Hof in Jerusalem, der nicht vom Licht der Stätte des Schöpfens widerstrahlte“ (KÜBLER. Sukka. 30).

<sup>61</sup> Vgl. Kapitel 4.3.1b.

<sup>62</sup> Das Licht erinnert mit Sukk 5,4 an das Abwenden von einer Sonnenverehrung (Hes 8,16) hin zur JHWH-Verehrung (vgl. KÜBLER. Sukka. 30).

<sup>63</sup> FELSCH (Feste. 213) interpretiert das Lichtmotiv eschatologisch von Sach 14 her. Coloe wiederum versteht die fünf Ich-bin-Verse in Joh 8,12.18.24.28.58 als Theophanie im Tempel (siehe KERR. Temple. 247).

<sup>64</sup> Nicht nur im ersten Akt im Tempel (Joh 2) wird mit Material gearbeitet, das aus der synoptischen Verhörszene bekannt ist, sondern auch im letzten (Joh 10). Vgl. Kapitel 4.3.3.

<sup>65</sup> ZIMMERMANN (Christologie. 371) sieht das Zusammenspiel von Reinigung und Heiligung als Pointe: „Wie Reinigung und Heiligung bereits traditionsgemäß zwei zusammenhängende Aspekte der Tempelweihe (so etwa 2Chr 29–31; 1Makk 4) sind, können sie auch im JohEv zusammengesehen werden. Joh 2,13–25 und Joh 10 bilden somit eine Inklusion, bei der in Joh 2 die ‚Tempelreinigung‘ zeichenhaft vollzogen wird, bevor in Joh 10 Jesus in Überbietung der ἐγκαίνια (Chanukka) als der ‚neue Tempel‘ geweiht bzw. geheiligt (Joh 10,36) wird“. Kritisch festzuhalten ist, dass sich die Reinigung in Joh 2 auf den irdischen Tempel bezieht und narrativ entfaltet wird, während sich die Heiligung in Joh 10 auf Jesus bezieht und nebenbei konstatiert wird.

<sup>66</sup> Wird damit angezeigt, dass der hoffnungsvolle Anfang der Jesusbewegung gescheitert ist? Während in Joh 2,15 die Opferschafe (πρόβατα) aus dem Tempelbereich getrieben werden, so gehört es zum theologischen Profil des Johannesevangeliums, dass der Christushirte seine Schafe hinausführt (Joh 10,4) um ihnen Leben zu schenken (vgl. Joh 10,10).

<sup>67</sup> Vgl. Kapitel 4.4.2c. Auch für den Tempel gibt es die Vorstellung eines Ineinanders: Während im Tempel der Name Gottes für immer bleibt (2Chr 7,16) und die Herrlichkeit des Herrn das Haus Gottes füllt (2Chr 7,2), so wird gleichzeitig daran festgehalten, dass das gesamte Himmelszelt Gott nicht fassen kann (1Kön 8,27; 2Chr 2,6).

<sup>68</sup> Der Tempel war das Heiligtum, nun wird Jesus als der Geheiligte bezeichnet (V.36). Vgl. Kapitel 6.6.4.

## Fazit

Ein Tempelmotiv prägt die Christologie mit. In den ersten Kapiteln sind zunächst christologische Tempelanspielungen zu finden, bevor in Joh 7–10 die beiden Tempelfeste erwähnt werden, in denen das Christusmotiv ausgearbeitet wird.<sup>69</sup> Beim Laubhüttenfest<sup>70</sup> wird auf Christus als lebensspendenden und lichtbringenden Ort von Gottes Gegenwart hingewiesen und die Besonderheit in Joh 10,22–39 besteht einerseits in der Nennung dieses expliziten Tempelfestes und andererseits, dass sich Jesus zum letzten Mal im Tempelbereich befindet.<sup>71</sup> Dabei werden Aspekte des Tempelkultes auf Jesus übertragen. Der Zugang zu Gott wird nicht mehr über den irdischen Tempel, sondern über Jesus definiert. In ihm ist göttliches Leben und Gottesnähe zu finden.<sup>72</sup>

Ausser dem Laubhütten- und Tempelweihfest kennt der johanneische Festkalender noch das Passah (Joh 2,13.23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14).<sup>73</sup> Dieses Frühjahrsfest hat nicht nur seinen festen Platz bereits in der synoptischen Passionstradition, sondern das vierte Evangelium zeigt auch an dessen traditioneller Verknüpfung mit dem Kreuzesgeschehen Interesse.<sup>74</sup> Der

<sup>69</sup> Vgl. Kapitel 4.3.1.

<sup>70</sup> Das Laubhüttenfest wird in Joh 7,2 σκηνοπηγία genannt. Dieses Wort erinnert an σκηνή in Joh 1,14, das auf das Zeltheiligtum hinweist (vgl. Michaelis. σκηνή. 373). Nicht nur im Prolog, sondern auch beim Laubhüttenfest ist dabei ein Wort aus dem Wortfeld Licht präsent (Joh 1,14: Herrlichkeit / δόξα; Joh 8,12: Licht / φῶς). Die unterschiedliche Begriffswahl dürfte aufgrund der Stimmigkeit im jeweiligen Kontext zu erklären sein. Zum Zeltheiligtum passt der Doxa-Begriff (vgl. Ex 40,35), zur Festbeleuchtung beim Laubhüttenfest das Lichtmotiv. MICHAELIS (σκηνή. 394) hält dahingegen fest, „daß es ohne besondere theologische Bedeutung ist, daß bei ihm [Anm. = Evangelist] das Laubhüttenfest einmal den Hintergrund des Auftretens Jesu in Jerusalem bildet“.

<sup>71</sup> Beim letzten Tempelaufenthalt Jesu kommt es so zur Scheidung zwischen dem neuen (Jesus) und dem alten (irdischer Tempel) Gotteszugang.

<sup>72</sup> Vgl. KERR. Temple. 102: „Jesus is the answer for a Judaism that has lost its central institution“; vgl. auch FREY. Temple. 484: „[T]he Johannine community seems to have considered Jesus' body as a 'new temple' which in a certain manner replaced the Jerusalem Temple“. Und 485: „In the Johannine view, Jesus is the unique place of the divine revelation“.

<sup>73</sup> Daneben ist nur noch in Joh 5,1 von einem Fest (ἑορτή) die Rede. In der Forschung wird an ein konkretes jüdisches Fest gedacht. FREY. Temple. 478: Wochenfest (Schawuot); FELSCH. Feste. 169: Neujahrstag (Rosch haSchana) oder Wochenfest; DAISE. Feasts. 169: Wochenfest, Neujahrstag / Gedenktag oder Versöhnungstag (Jom Kippur). HENGEL. Judaica. 308: Laubhüttenfest (Josephus verwendet den Begriff ἑορτή manchmal für das Laubhüttenfest, so auch die Mischna, siehe z.B. KRUPP. Rosch ha-Schana. 4/Anm. 25; HENGEL. Judaica. 319f.). Das Interesse des impliziten Autors in Joh 5 liegt jedoch in der Sabbatthematik (vgl. Joh 5,16; z.B. Mk 3,1–6). Vgl. KERR. Temple. 206f.

<sup>74</sup> Zu Joh 2: Vgl. MENKEN. Feste. 274f.; FELSCH. Feste. 251: „Spezifische Pessachmotive spielen in Joh 2,13ff keine Rolle [...]. Jedoch bietet diese erste an einem Pessachfest datierte Perikope des Evangeliums vielfältige Vorverweise auf Jesu Tod. Jesu erster Pilgerzug zum Pessach in Jerusalem kündigt bereits im Detail an, was bei seinem letzten Pessachfest geschehen wird“. Zu Joh 6: Vgl. MENKEN. Feste. 276–278; FELSCH. Feste. 255: „So steht im Kontext des zweiten Pessachfestes – wie auch schon in Joh 2,13ff, aber noch deutlicher – die Ankündigung des Todes Jesu [...]. Noch ausführlicher als in Joh 2 wird Jesu Tod in Joh 6 theologisch gedeutet“. Zu Joh 11,55: Vgl. MENKEN. Feste. 284: „Die Beziehung zwischen diesem Passafest und dem, was mit Jesus geschieht, besteht darin, dass in der Vorstellung des JohEv Jesus am Kreuz stirbt, als im Tempel die Passalämmer geschlachtet werden“ –

implizite Autor erwähnt damit nur Passah- und Tempelfeste in seinem Evangelium.<sup>75</sup>

## 2. Die Säulenhalle Salomos

### 2.1 Historische Annäherung: Die Säulenhalle Salomos

Jesus wird in V.23b im geschichtsträchtigen Tempelteil der Säulenhalle Salomos verortet (ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος). Über diesen Tempelbereich ist wenig bekannt. In den rabbinischen Schriften wird nichts erwähnt,<sup>76</sup> etwas besser ist der Befund bei Flavius Josephus.<sup>77</sup> Im ersten Jahrhundert diente dieser Tempelbereich den Jerusalemer Christen als Versammlungsort (vgl. Apg 3,11; 5,12). Unsicher ist aber bereits, wo diese Halle lag.<sup>78</sup> Wahrscheinlich befand sie sich im Osten des Heiligtums.<sup>79</sup> Oft wird sie mit der doppelreihigen Säulenhalle gleichgesetzt, welche den herodianischen Tempelkomplex östlich umschloss.<sup>80</sup> Erschwerend bei der Lokalisierung ist, dass in der antiken Literatur verschiede-

---

mit Verweis auf Joh 18,28 (Hinweis auf das bevorstehendes Passah); 19,14 (Opferzeit der Passahlämmer); 19,28f. (Ysopzweig als liturgisches Instrument beim Passah, vgl. Ex 12,22) und 19,36 (das Verheissungswort, dass kein Bein gebrochen wird; vgl. Ex 12,46; Num 9,12).

<sup>75</sup> Anders THEOBALD (20), der die drei jüdischen Wallfahrtsfeste ins Zentrum rückt (Passah, Wochenfest, Laubhüttenfest) und deshalb vermutet, dass mit dem nicht näher genannten Fest in Joh 5,1 das Pfingstfest gemeint ist. KERR (Temple. 205) bezeichnet dahingegen nicht nur das Laubhütten- und Tempelweihfest, sondern auch Passah und Sabbath als Tempelfeste.

<sup>76</sup> BILL. I. (625) bietet keine konkrete Stelle zur Säulenhalle Salomos an.

<sup>77</sup> Siehe BILL. I. 625f.; NW I/2. 548

<sup>78</sup> Vgl. BEUTLER. Götter. 102: Sie konnte „bislang nicht genau lokalisiert werden“; BARRETT. 379: Man kann „sie nicht sicher lokalisieren“.

<sup>79</sup> Vgl. FOAKES-JACKSON. Acts. 485: „The Porch of Solomon is more likely to have been on the east than anywhere else, though the usual statement that it certainly was there is unwarranted“. Im Osten befanden sich einige Säulenhallen. Vgl. JOSEPHUS. Bell. V 185 (NW I/2. 548): „Aber der König Salomo [...] befestigte das Gelände an der Ostseite durch eine Mauer; dann wurde eine einzige Halle auf der Aufschüttung errichtet“; DERS. Ant. XV 401 (NW I/2. 547): „Innerhalb dieser [sc. Mauer] und auf der Höhe gelegen verläuft eine andere Steinmauer, die nach dem östlichen Rücken hin eine doppelte Säulenhalle von gleicher Länge wie die Mauer hat [...], die, inmitten des Tempels gelegen, auf die Türen des Tempels hin ausgerichtet ist“. Vgl. KÜCHLER (Jerusalem): Vielleicht lag sie auf dem heutigen Osthügel, wo sich die einstige Stadt Davids befand (1) und wo man im sogenannten Davidspalast u.a. zwei proto-äolische Kapitelle aus dem 9. Jh. v.Chr oder auch einen Kultständer fand (29f.). Diese Funde zeugen von einem alten Jerusalemer Stadtteil. In dieser Gegend lag auch das Salomo-Becken, Siloah (73f.; vgl. JOSEPHUS. Bell. V 145f.). Die Ortsangaben in Joh 9,6 (Siloah) und V.23 (Säulenhalle Salomos) verweisen eventuell auf ein zusammengehörendes Areal.

<sup>80</sup> Vgl. JOSEPHUS. Bell. V 190; DERS. Ant. XV 396 (NW I/2. 547): Herodes „umfaßte aber auch den Tempel mit großen Säulenhallen, die er alle geflissentlich in Übereinstimmung [sc. mit den Proportionen des Tempels] errichtete [...], und überbot die Freigiebigkeit derer vor ihm, so daß man meinte, kein anderer habe den Tempel [sc. so sehr] ausgeschmückt. Beide [sc. Säulenhallen] aber waren durch eine große Mauer gestützt, die Mauer selbst war das größte Werk, von dem die Menschen je gehört haben“. In der Graphik von Vincent und Steve wird die (äusserste) Ostseite, welche den inneren Tempelbezirk grossräumig umgibt, als Säulenhalle Salomos bezeichnet (KÜCHLER. Jerusalem. 138).

ne östliche Stoen beim Tempel genannt werden, ohne diese klar zu unterscheiden.<sup>81</sup> Zur Zeit von Kaiser Claudius (41–54 n.Chr.) betrifft aber ein Gesuch die Erneuerung (ἀνεγείρω)<sup>82</sup> der salomonischen Säulenhalle.<sup>83</sup> Wenn diese Quellenangabe korrekt ist, dann stellt sich die Frage: Wurde sie etwa schon bald wieder renovationsbedürftig aufgrund eines Zerstörungswerkes? Wahrscheinlicher ist, dass mit der Wiederherstellung dieser Halle gar nie begonnen wurde.<sup>84</sup> Da zu diesem Zeitpunkt der Ausbau des Tempels bereits beendet war, dürfte die salomonische Säulenhalle ausserhalb des Erneuerungsprojekts von Herodes dem Grossen und seinen Nachfolgern gelegen haben.<sup>85</sup> Ihr Zustand war aber schlecht.

Die Bedeutung dieser Säulenhalle bleibt mit ihrem prestigeträchtigen Namen verbunden. Die Halle wurde „als Rest des ersten, salomonischen Tempels betrachtet“.<sup>86</sup> Weil eine solche Stoa erst in den Schriften des ersten nachchristlichen Jahrhunderts belegt ist, dürfte die Namensgebung trotz dem Bezug auf Salomo relativ jung sein. Eventuell handelte es sich um einen alten Komplex, der nicht (oder nur ungenügend) in den herodianischen Neubau integriert wurde und wegen seines Alters mit dem Erbauer des ersten Tempels in Verbindung

---

<sup>81</sup> Vgl. NW I/2. 547f. JOSEPHUS (Ant. XV 396) spricht von einer östlichen Säulenhalle, die von einer Mauer gestützt wird. Weiter kennt er eine innere östliche Mauer mit einer Stoa (Ant. XV 401) und er berichtet von einem Erneuerungsprojekt einer im Osten gelegenen Halle (Ant. XX 220–222).

<sup>82</sup> Vgl. JOSEPHUS. Ant. XX 220–222 (NW I/2. 548): „Sie suchten den König dafür zu gewinnen, daß er die östliche Stoa wieder aufbaue“. Das Renovationsbegehren wurde aber abgelehnt (vgl. JOSEPHUS. Ant. XX 220–222 (NW I/2. 548): „Der König aber, dem von Kaiser Claudius die Sorge über den Tempel anvertraut worden war [...], schlug dieses den Bittenden ab“).

<sup>83</sup> Nach JOSEPHUS wurde die salomonische Säulenhalle einst auf einer Aufschüttung errichtet und erhielt durch eine stützende Mauer Stabilität. Vgl. Bell. V 185 (NW I/2. 548): „Aber der König Salomo, der ja auch der erste Erbauer des Tempels war, befestigte das Gelände an der Ostseite durch eine Mauer; dann wurde eine einzige Halle auf der Aufschüttung errichtet“. Diese Anhöhe füllte sich mit der Zeit, so dass der Ort gut zugänglich wurde. Vgl. Bell. V 185 (NW I/2. 548): „Aber in den folgenden Zeiten schüttete das Volk immer mehr Erde an; dadurch wurde der Hügel auf eine einheitliche Höhe gebracht und somit verbreitert“. Diese Nachricht widerspricht der Darstellung in Ant. XX 221 (NW I/2. 548), worin von einem Abhang berichtet wird: „Die Säulenhalle [erstreckte] sich entlang eines tiefen Abhangs“. Entweder sind diese Notizen Zeichen davon, dass Lokalkenntnisse fehlten, dass unterschiedliche Hallen beschrieben werden, oder dass die Perspektive auf den gleichen Ort variiert.

<sup>84</sup> JOSEPHUS (Ant. XX 220–222 [NW I/2. 548]) gibt als Grund des Nicht-Aufbauens an, „daß die Zerstörung des ganzen Werkes leicht sei“. Von einer vorgängigen Zerstörung spricht der Text aber nirgends.

<sup>85</sup> Vgl. JOSEPHUS. Ant. XX 220. Dagegen LINDARS. 367: Die Halle sei „one of the few portions of the pre-Herodian structure to be retained in the new building“. Vgl. JOSEPHUS. Bell. V 186: Als Herodes den Tempelbereich gegen die Nordseite hin ausbaute, musste auch die Ostseite erweitert werden.

<sup>86</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 356; vgl. auch FELSCH. Feste. 227/Anm. 27. Der Tempel und die dazugehörenden Säulenhallen haben in der Geschichte verschiedene Erneuerungsphasen durchlaufen. Die ursprüngliche Tempel-Architektur dürfte sich verändert haben. Vgl. JOSEPHUS. Ant. XV 401 (NW I/2. 547): Die Säulenhalle „hatten viele Könige früher ausgeschmückt“; JOSEPHUS. Ant. IX 237 (NW I/2. 548) zur Restauration unter König Jotam: „Die Säulenhallen und die Propyläen im Tempel errichtete er und die zusammengefallenen Teile der Mauer baute er wieder auf“ (vgl. 2Kön 15,35; 2Chr 27,3).

gebracht wurde.<sup>87</sup> Ob dem impliziten Autor solche geographische und historische Details bekannt waren, ist ungewiss.<sup>88</sup> Ihm war jedenfalls ein historischer Ortsname bekannt.

## 2.2 Interpretationszugänge

### *a. Literarische Nuancierung: Schutz vor dem Winterwetter*

Von verschiedenen Autoren wird darauf verwiesen, dass die Säulenhalle „im Winter Schutz vor den rauen östlichen Winden“<sup>89</sup> biete.<sup>90</sup> Solchen Aussagen liegen eine klare architektonische Vorstellung der Säulenhalle und deren Nutzung zugrunde. Nach Haenchen geht der Evangelist von einer geschlossenen Halle aus,<sup>91</sup> Brown schreibt von einer schützenden Aussenmauer<sup>92</sup> und Keener denkt an einen griechischen Gebäudetyp mit offener Ostseite.<sup>93</sup> Zimmermann kritisiert diese Ansätze: „Der Ostwind in der Levante ist – im Gegensatz zum Ostwind in Europa – [...] ein warmer Wüstenwind, der Chamsin. Winterliche Kälte kommt in Palästina vom westlichen Mittelmeergebiet“.<sup>94</sup> Ob ein solches architektonisches und meteorologisches Wissen dem impliziten Autor bekannt war und er es narrativ eingesetzt hat, ist fraglich.

<sup>87</sup> Handelte es sich um einen alten, in den neuen Tempel integrierten oder ausserhalb des Tempels liegenden Säulenkomplex? Vgl. JOSEPHUS. Ant. XX 221 (NW I/2. 548): Die östliche Stoa „war das Werk von König Salomo, der als erster den gesamten Tempel erbaute“. Geht es um Legendenbildung? Oder wurde es einfach zur Tradition, die Ostseite des Tempelbereichs so zu bezeichnen? Vgl. FOAKES-JACKSON. Acts. 485: „[...] if Solomon built a colonnade on the east side of the Temple, and this was older than the other colonnades, it is possible that the name of Solomon was always attached to the eastern colonnade“.

<sup>88</sup> Auch wenn die salomonische Säulenhalle im Johannesevangelium zum Tempelbereich (ἐν τῷ ἱερῷ) gezählt wird (V.23), gehörte sie nicht zum inneren Tempelbezirk. Vgl. JOSEPHUS. Ant. XX 220–222 (NW I/2. 548): „Die Säulenhalle [...] lag aber außerhalb des Tempels“. Vgl. FOAKES-JACKSON. Acts. 483: „Solomon’s Porch was inside the ἱερόν, and therefore ἱερόν is used in the general sense of the Temple area, not of the Temple buildings in the narrower sense“.

<sup>89</sup> SCHNACKENBURG II. 383.

<sup>90</sup> O’DAY (676) bezeichnet die Ortswahl als „the most protected area“. In die gleiche Richtung zieht HOSKYNS (386), der die Rauheit des Wetters (inclemency of the weather) mit der schutzbietenden Ortswahl Jesu in Verbindung bringt. Vgl. auch LINDARS. 367: Ein „circumstantial detail (which at least shows that John knew the date of the feast) is given to explain, why Jesus took shelter in the portico of Solomon“. BROWN I. 405: Es sei die einzige, dessen geschlossene Seite „protect it from the east wind“.

<sup>91</sup> HAENCHEN. 391.

<sup>92</sup> BROWN I. 402: „These porticoes were open on the inside facing the Temple, but closed on the outside“.

<sup>93</sup> Die abgeschirmte Seite, welche durch eine Mauer begrenzt ist, sei nicht die äussere, sondern die innere (= Westseite). Die Säulen bieten deshalb wegen ihrer offenen Ostseite nur begrenzten Schutz (= Ostseite). KEENER I. 823: „Greek public buildings regularly included such porches, which philosophers and others employed for public lectures and other activities; shielded on one side by the buildings to which they were attached and somewhat on the other side by pillars, porticoes provided respite from sun and inclement weather“.

<sup>94</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 246/Anm. 25.

*b. Ekklesiologische Reminiszenz: Urchristlicher Versammlungsort*

Die Säulenhalle Salomos war gemäss Apostelgeschichte der Ort, wo sich die Jerusalemer Christen trafen (Apg 3,11; 5,12).<sup>95</sup> Da sie gemäss Apostelgeschichte Ausgangspunkt des Konflikts zwischen Gemeinde und den Behörden wurde,<sup>96</sup> würde dies thematisch zum Bruch zwischen Jesus und den ‚Juden‘ im Johannesevangelium passen. Geht es dem impliziten Autor um historische Transparenz zwischen Jesus und der Kirche? Fraglich bleibt, ob dem impliziten Autor dieser Hintergrund bekannt war.<sup>97</sup>

*c. Juristische Funktion: Ort des Gerichts*

War dem impliziten Autor dieser Tempelteil als Gerichtsort bekannt? Theobald meint dazu: Wenn er der „Meinung [gewesen wäre], dass die jüdische Behörde in dieser Halle zusammentrat“,<sup>98</sup> dann wäre ein Grund gegeben, wieso er Jesus hier auftreten lässt. Doch die salomonische Säulenhalle ist nicht als Ort der Gerichtsbarkeit bekannt: „Nach *Josephus* (Bell V 144) lag der Versammlungsort des Hohen Rates außen an der Südwest-Ecke“. <sup>99</sup> Ging der Autor etwa fälschlicherweise davon aus, dass es sich hier um einen Gerichtsort handelt?<sup>100</sup>

*d. Struktureller Zugang: Joh 5–10*

Bereits im fünften Kapitel ist von Säulen (Joh 5,2: πέντε στοάς) die Rede. Stibbe verbindet diese inklusionsartig mit der Säulenhalle Salomos (V.23: ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος) und spricht von „architectural allusion to (the) colonnades“. <sup>101</sup> Den Textzusammenhang sieht er im Konflikt zwischen Jesus und den ‚Juden‘. Dieser beginne im fünften Kapitel. <sup>102</sup> Das Tempelweihfest weist aber nicht primär eine Nähe zu Joh 5 auf, sondern zu Joh 7–10. <sup>103</sup> Fraglich bleibt auch, ob architektonische Textelemente geeignet sind, die Leserschaft auf zusammengehörende Textstücke aufmerksam zu machen. <sup>104</sup>

<sup>95</sup> Vgl. SCHNACKENBURG II. 383; BARRETT. 379; THEOBALD. 691.

<sup>96</sup> Vgl. LINDARS. 367: Es handelt sich um den „meeting place of the first Christians, where they came into open conflict with the authorities“.

<sup>97</sup> THEOBALD (691) hält dies für möglich.

<sup>98</sup> THEOBALD. 691.

<sup>99</sup> THEOBALD. 689.

<sup>100</sup> Gerichtsaspekte prägen die Perikope, aufgrund eines fehlenden historischen Bezugs ist diese Möglichkeit aber zurückzuweisen.

<sup>101</sup> STIBBE. 117. „The storyteller links the opening and closure of a narrative section in a most subtle way“.

<sup>102</sup> Mit dieser Textbeobachtung unterstreicht er seine These einer Texteinheit Joh 5–10. Vgl. STIBBE. Gospel. 19–25. Vgl. DERS. Storyteller. 18: „Until chapter 5, there is really no significant conflict between Jesus and the Jews. After the healing at Bethesda, however, things change dramatically“. Anders Kapitel 4.2.

<sup>103</sup> Vgl. Exkurs nach Kapitel 3.2.5j.

<sup>104</sup> Ansonsten könnte z.B. auch davon gesprochen werden, dass die beiden Heilungen am Sabbat in Jerusalem (Joh 5 und Joh 9) eine Texteinheit bilden.

*e. Tempeltheologische Fokussierung: Der Tempel*

Mit der Erwähnung Salomos, dem „ersten Erbauer und Einweiherr des Tempels“,<sup>105</sup> wird die Blickrichtung von der makkabäischen Wiedereinweihung des Tempels im zweiten vorchristlichen Jahrhundert auf die erste Tempelaufriechte zur Zeit des grossen Königs Salomo gelenkt. Nach Zimmermann geht es deshalb „um den Tempel überhaupt“.<sup>106</sup> Verschiedene Aspekte zeugen von einer Nähe zwischen Jesus und dem salomonischen Tempel: Während einst die Heiligkeit Gottes den ersten Tempel füllte (2Chr 7,2), wird nun Jesus als der vom Vater Geheiligte präsentiert (V.36).<sup>107</sup> Und der Glaube an Jesus führt zu Gott (V.30.38) wie einst im ersten Tempel Gottesnähe erfahrbar war (2Chr 7,16).<sup>108</sup>

*f. Royale Anlehnung: Salomo*

Soll die Person Salomo in den Vordergrund gerückt werden?<sup>109</sup> Ist dieser „als Gegenfigur zu Jesus, dem Erbauer des wahren Tempels“<sup>110</sup> zu verstehen? Liegt die Erwähnung Salomos „in der Linie der sonstigen Überbietungsbemühungen des Evangelisten [...], bei denen er Jesus zentralen atl. Gestalten vorordnet“?<sup>111</sup> Einige Parallelen zwischen Jesus und Salomo fallen in der Passage auf: Sowohl Jesus als auch Salomo tragen den Christustitel (vgl. V.24; 2Chron 6,42),<sup>112</sup> beide halten den Königstitel (V.36 in Kombination mit Joh 18,37; 19,7.15; z.B. 1Kön 1,39) und beide sind untrennbar mit dem Tempelmotiv verbunden.<sup>113</sup> Beiden wird auch ein besonderes Gottes-Verhältnis (Vater-Sohn-Beziehung)

<sup>105</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 269.

<sup>106</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 269. Manche Forscher betonen eine christologische Ersetzung des Tempels. Vgl. VANDERKAM. John 10. 148: Jesus „would replace it by building the temple of his body“; MOLONEY. 319: „soon to be replaced by the temple of Jesus’ body“. Jesus wird aber nicht in Zukunft den Tempel ersetzen, sondern bereits zur Lebzeit ist Jesus gemäss Johannesevangelium der neue Tempel, der Zugang zu Gott, vgl. Kapitel 5.1.

<sup>107</sup> Sowohl der Tempel als auch Jesus ist von Gott ‚geheiligt‘ (V.36; 1Kön 8,64; 9,3; 2Chr 7,7.16).

<sup>108</sup> Einerseits erfüllt die Herrlichkeit Gottes den Tempel (2Chr 6,2; 7,2), andererseits kann der Tempel Gott in seiner Grösse nicht fassen (1Kön 8,27).

<sup>109</sup> Vgl. die betonte Setzung des Artikels vor Salomo (Textkritik zu V.23b). WYLLER (Solomon. 156f.) hält fest, dass im Gegensatz zu den Synoptikern Jesus in eine salomonische Traditionslinie gestellt wird. Er begründet mit der Weisheitsliteratur, insbesondere mit dem Hohelied, worin Salomon als „shepherd and king“ erscheint (vgl. Hirtenrede). Seine Verknüpfung von Säulenhalle, Salomo, Weisheitsliteratur, Hohelied und Hirtenrede scheint willkürlich zu sein. Auch sein Vorschlag, von ‚Hallen der Liebe‘ (157: „portico of Love“) in V.23 zu sprechen, geht an der Perikope vorbei. Die Liebe mag zwar zentral für die johanneische Theologie sein, wird aber in Joh 10,22–39 nicht entfaltet.

<sup>110</sup> THEOBALD. 691. Ein solcher Gedanke ist durch die Schwierigkeit begleitet, dass Jesus nicht einen Tempel erbaut, sondern sein Leib der Tempel ist (vgl. Joh 2,21).

<sup>111</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 356. Dies im Hinblick auf BERGER (Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums. Stuttgart 1997. 87): Jesus kann „noch mehr [...] als Salomo, nämlich den Tempel durch sein blosses Wort wieder aufbauen“. Das Johannesevangelium spricht aber nirgends von einer Wiederaufrichtung des Tempels durch das blosses Wort.

<sup>112</sup> Vgl. DRIJVERS. Salomo. 730f.: In den Psalmen Salomos (1. Jh. v.Chr.) wird ein davidischer Messias ersehnt (vgl. PsSal 17f.).

<sup>113</sup> Salomos ‚Werk‘ ist der Tempel (JOSEPHUS. Ant XX 221; vgl. 1Kön 6ff.; 2Chr 3ff.) und Jesu Leib wird metaphorisch als Tempel bezeichnet (vgl. Joh 2,21).



zugesprochen, wie dies beim johanneischen Tempelweihfest für Jesus gilt (vgl. V.30.38; z.B. 1Chron 28,6; 2Sam 7,14).

*g. Weisheitliche Tradition: Jesu Wandeln*

Es werden verschiedene Antworten angeboten, wieso der implizite Autor gerade hier von einem Umhergehen Jesu spricht (V.23: περιπατέι).<sup>114</sup> Wenn das Verb περιπατέω als symbolischer Ausdruck des Lebenswandels Jesu in der Nachfolge Gottes gedeutet wird,<sup>115</sup> so findet dies darin seine Bestätigung, dass Jesu Reden und Wirken – und damit sein Leben – in der Perikope zentral verhandelt werden.<sup>116</sup> Soll Jesus als Peripatetiker, als philosophischer Weisheitslehrer, charakterisiert werden?<sup>117</sup> Einer, der in den weisheitlichen Spuren Salomos wandelt?<sup>118</sup> Auch wenn das Verb περιπατέω weisheitlich-philosophische Anklänge aufweist, so kann festgehalten werden, dass bereits die synoptische Überlieferung ein Umhergehen Jesu im Tempel kennt (vgl. Mk 11,27).<sup>119</sup>

<sup>114</sup> (1) Die winterliche Kälte ist dafür verantwortlich, dass Jesus sich in der Säulenhalle warm halte. Vgl. KEENER I. 823: „Winter [...] could become cold in Jerusalem, so Jesus has good reason to be walking in a colonnaded area“. (2) Da es üblich ist, „bei der philosophischen Unterhaltung auf und ab zu gehen“ (BUSSE. Peripatos. 336.), sei an ein Belehren der Jünger gedacht. Vgl. KEENER I. 823/Anm. 16: „Jesus may have been simply moving, but he could also have been lecturing disciples“. Vgl. auch SCHNELLE. 201: „Johannes gibt nun den topographischen Rahmen für die Hirtenrede und die sich anschliessende Auseinandersetzungen an, indem Jesu Auftreten zeitlich fixiert und lokalisiert wird“.

<sup>115</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1308f.: Das Wort περιπατέω kann für den Lebenswandel stehen (vgl. Johannesbriefe). KEENER I. 696: „On a symbolic Johannine level, however, it recalls biblical phraseology about God’s servants who ‚walked‘ with him (e.g., Gen 5:24; 6:9) and Israel’s call to walk according to the commandments“. Vgl. Joh 6,66: Die Jünger, die sich von Jesus zurückziehen, wandeln nicht mehr mit ihm. Nachfolge heisst hingegen, in Jesu Licht zu gehen (Joh 8,12; vgl. auch 11,9f.; 12,35).

<sup>116</sup> Vgl. Kapitel 2.3.

<sup>117</sup> Die johanneische Sprache weist hellenistisches Denken auf: (1) DODD (361) erkennt solches im Reden von der ‚Einheit mit Gott‘ (V.30), der ‚ewigen Sohnschaft‘ (V.36) und dem ‚Einwohnen Gottes‘ (V.38). (2) BARRETT (180) nimmt es als wahrscheinlich an, dass der implizite Autor die stoische Vorstellung des Logos als Vernunftprinzip kannte (vgl. V.35). (3) ZIMMERMANN (Christologie. 328) erkennt die Gattung der Bukolik im Hintergrund der johanneischen Hirtenrede. (4) Die Säulenhalle (Stoa) Salomos erinnert an die Stoa (zum stoisch-jüdischen Anklang im Evangelium, siehe BUCH-HANSEN, G.: ‚It is the spirit that gives life‘: a stoic understanding of pneuma in John’s Gospel. Berlin New York 2010). Eine Vermischung von jüdischer und hellenistischer Gedankenwelt ist fürs erste nachchristliche Jahrhundert zu erwarten. Der jüdische Kulturkontext bleibt aber primäre Bezugsgrösse im Johannesevangelium (die ‚Juden‘ als Handlungsträger, der Tempel in Jerusalem als Ort, die Säulenhalle Salomos als konkrete Lokalität, das Tempelweihfest als festlicher Hintergrund, das Zitat aus Psalm 82 als Referenzstelle).

<sup>118</sup> Vgl. SÄRKIÖ. Salomo. 724–727: „Salomo hat in späteren israelitischen Weisheitstraditionen den Ruf eines vorbildlichen Weisen erlangt“ (726); DRIJVERS. Salomo. 730.

<sup>119</sup> LIGHTFOOT (212) sieht darin einen Hinweis, dass der Autor des Johannesevangeliums das Markusevangelium gekannt hat.

### *h. Kreativer Aspekt: Konsonantenähnlichkeit*

Die Buchstaben der jüdischen Hauptstadt (HIERoSOLuMOiS)<sup>120</sup> in V.22 gleichen denjenigen von Tempel und Salomo (HIERwi / SOLoMwnOS) in V.23. Der erste Wortteil von Jerusalem verweist zwar aufs Heiligtum (ἱερός),<sup>121</sup> die Endung –σολύμοις aber nicht auf Salomo, sondern vermutlich auf einen Volksnamen Solumoi.<sup>122</sup> Geht es im Setting dennoch um ein Wortspiel zwischen Jerusalem und Jesu Aufenthaltsort?<sup>123</sup> Soll kunstvoll „etwas Lokalkolorit“<sup>124</sup> ins Evangelium eingewoben werden?

### Fazit

Die symbolische Interpretation der Säulenhalle Salomos in V.23b führt zu einer Vielzahl an Deutungsvorschlägen.<sup>125</sup> Von Interesse ist das Tempelmotiv, da es in dieser Perikope zentral ist. Mit der Nennung der Säulenhalle Salomos wird der Blick vom makkabäischen Chanukka zur ersten grossen Tempelweihe gelenkt und dabei auch an die Person Salomo erinnert. Als königlicher Nachfolger Davids und aus dessen Geschlecht stammend bringt sie christologische Bezüge mit sich (vgl. Joh 7,42).<sup>126</sup> In Jesus erfüllen sich die messianischen Verheissun-

<sup>120</sup> Vgl. BLASS. Grammatik. 45: Zwei unterschiedliche Wörter werden in der griechischen Sprache für Jerusalem verwendet: Ἱερουσαλήμ und Ἱεροσόλυμα. Während Ἱερουσαλήμ als Transkription vom Hebräischen יְרוּשָׁלַיִם sowohl im AT als auch im NT vorkommt (und Josephus nur diesen Begriff verwendet), so handelt es sich bei Ἱεροσόλυμα um die Hellenisierung dieses un griechischen Namens (ab dem dritten Jahrhundert). Eine Angleichung an ἱερός (heilig) wurde gesucht und der ansonsten unbekannte Volksname Σόλυμοι (Solumoi) angehängt. Ἱερουσαλήμ ist „durch den LXX-Gebr[rauch] der sakrale Name, den jüdische Schriftsteller gebrauchen“, Ἱεροσόλυμα „der profane Name, den nichtjüd[ische] Autoren gebrauchen, aber auch jüdische, wenn sie sich an nichtjüdische Leser wenden“. Im NT sind beide Begriffe zu finden, im Johannesevangelium nur Ἱεροσόλυμα und das Gentile Ἱεροσολυμίτης (Joh 7,25).

<sup>121</sup> KEEL. Geschichte. 55f.

<sup>122</sup> KEEL (Geschichte. 56) spricht von den Solymoi, einem Stamm in Homers Gedicht.

<sup>123</sup> Vgl. KEEL. Geschichte. 56: Bereits der jüdische Historiker Eupolemos interpretierte den Namen als „Heiligtum Salomos“.

<sup>124</sup> So HAENCHEN. 391.

<sup>125</sup> Handelt es sich um ein blosses Ausschmücken des Settings, um etwas Lokalkolorit? Man vermutet mehr. Suchte Jesus Schutz vor dem kalten Winterwetter? Eine solche historisierende Verknüpfung verschiedener Textelemente wirkt etwas konstruiert, zumal die Leserschaft kaum die genauen Tempelverhältnisse und meteorologischen Gegebenheiten gekannt haben. Knüpft die Erwähnung an die urchristliche Versammlungstradition an? Die Kenntnis des impliziten Autors darüber ist nicht bekannt. Tage in der Säulenhalle Salomos das Gericht? Ein solches Verständnis müsste auf die historische Unkenntnis zurückgeführt werden. Weist die Erwähnung auf eine Texteinheit Joh 5–10 hin? Eine solche strukturelle Verknüpfung ist zu oberflächlich. Oder ist der implizite Autor einfach kreativ? Dies ist er sicherlich, auch wenn eine solche Antwort nicht genügt.

<sup>126</sup> Der Einwand in Joh 7,42, Christus müsse ein Nachkomme Davids sein, erhält hier seine Antwort (vgl. Kapitel 3.6). Mit Paulus (Röm 1,3) und den Synoptikern (Mt 1; Lk 3) hätte der Autor zwar auf eine ‚fleischliche‘ Abstammung von Jesus verweisen können – was ihm wahrscheinlich bekannt war –, sein Anliegen besteht aber darin, diese Traditionslinie auf eine tiefere Ebene zu führen.

gen an David und dessen Sohn. Wie Salomo steht Jesus in einem besonderen Vater-Sohn-Verhältnis zu Gott (2Sam 7). Gleichzeitig eröffnet dies einen neuen Gotteszugang (V.30.38).<sup>127</sup>

### 3. Die Jahreszeit (Winter)

#### *a. Narrativ-struktureller Ansatz: Jahreszeiten*

Der narrativ-strukturelle Ansatz legt den Fokus auf das Erzählgerüst im Johannesevangelium und betont ein lineares zeitliches Fortschreiten. „Nach dem Paschafest von Joh 2 im *Frühjahr*, dem mutmaßlichen Wochenfest (Pfingsten) von Joh 5 im *Frühsommer* und dem Laubhüttenfest von Joh 7 im *Herbst* kommt jetzt mit dem Tempelweihfest im *Winter* der grosse kultische Jahreszyklus des Evangelisten an sein Ende“.<sup>128</sup> Gemäss synchroner Lesart werden die Feste aber erst ab Joh 6 zeitlich linear.<sup>129</sup> Andere Ansätze unterteilen in eine Frühlingszeit am Anfang und in eine Winterzeit gegen Ende des Evangeliums.<sup>130</sup> Will die Winterzeit in V.22 einfach das nahe Ende der Wirkzeit Jesu einläuten<sup>131</sup> oder Distanz zum vorgängigen Laubhüttenfest schaffen?<sup>132</sup>

---

Das davidische Erbe zeigt sich nicht in genealogischen Erörterungen, sondern es zeigt sich in der besonderen Vater-Sohn-Beziehung, wie dies einst für Salomo galt (vgl. Kapitel 4.4.1d).

<sup>127</sup> Die Säulenhalle dokumentiert auch die Geschichte des Niedergangs dieses grossen alten Tempels. Es stellt sich deshalb die Frage nach einem beständigeren Gotteszugang.

<sup>128</sup> THEOBALD. 687. Dieser Strukturvorschlag orientiert sich an textkritisch ungesicherten Annahmen. Theobald bezeichnet so das Fest in Joh 5 als Pfingstfest (369), obwohl dies im Text nicht steht. Gleichzeitig ordnet er Joh 6,4 einer späteren Redaktion zu und streicht damit diejenige Stelle, die nicht in sein Konzept passt (430). Auch DAISE (Feasts) stützt sein Konzept auf die klassische Umstellungshypothese von Joh 5 und 6. Das erste Passah in Joh 2 verbindet er mit dem einen Monat später stattfindenden Zweitpassah in Joh 6 (104–152). Es folgt das Pfingstfest in Joh 5 (150f.). Den Jahreszyklus schliessen Laubhüttenfest (Joh 7), Tempelweihfest (Joh 10) und Passah (Joh 11) ab. Etwas vorsichtiger plädiert SCHNELLE (201) für diese Vorstellung: „Vom Passa im Frühjahr (vgl. Joh. 2,13; 6,4) und dem Laubhüttenfest im Herbst (Joh. 7,2) führt Johannes die Hörer/Leser nun in den Winter“. Dabei lässt er aber Joh 5 unerwähnt, die Stelle, die dem Konzept widerspricht.

<sup>129</sup> Von Passah (Joh 6,4) über Laubhüttenfest und Tempelfest (Joh 7–10) zu einem weiteren Passah (Joh 12,1).

<sup>130</sup> DAISE (Feasts) spricht von einer „seasonal inclusio“ (159) zwischen Frühlings- und Winterzeit (V.22) im Johannesevangelium. In den ersten Kapiteln fällt zwar das Passah in die Frühlingszeit (Joh 2; 6), aber im Gegensatz zur Erwähnung des Winters in V.22 ist ein Wort für Frühling nicht gegeben (die Frühlings- respektive Winterzeit ist implizit im Sprichwort in Joh 4,35 gegeben: „Sagt ihr nicht: Noch vier Monate dauert es und die Erntezeit kommt? Siehe, ich sage euch: Macht eure Augen auf und schaut die Felder an, sie sind schon weiss zur Ernte“. Während die Ernte gemäss dem jüdischen Festkalender in die Zeit nach Passah fällt, so ist die Saatzeit vier Monate zuvor um Chanukka).

<sup>131</sup> Vgl. DAISE. Feasts. 159: „[T]he Feast of Dedication, noting the onset of winter in late Kislev and marking the (near) end of that year of public ministry“.

<sup>132</sup> Vgl. O'DAY (675): Winter „draws attention to the passing of time since the Feast of Tabernacles and Jesus' continuing presence in Jerusalem“.

*b. Symbolischer Ansatz: Tiefensinn*

Beim symbolischen Ansatz wird der Hinweis auf die Winterzeit als „Anspielung auf das geistige Klima“<sup>133</sup> verstanden. Es gebe die „frostige, gespannte Atmosphäre“<sup>134</sup> wider.<sup>135</sup> Da das gesamte Evangelium durch Konflikte bestimmt ist, stellt sich die Frage, wieso gerade hier diese Jahreszeit erwähnt wird.<sup>136</sup> Wyller versteht die Perikope als Peripetie.<sup>137</sup> Seine Strukturthese wird in dieser Arbeit zwar nicht geteilt,<sup>138</sup> der Konflikt an dieser Stelle ist aber markant. Die Perikope handelt vom kommunikativen Bruch zwischen Jesus und seiner Gegnerschaft.<sup>139</sup> Oder will der implizite Autor die Leserschaft auf die Erzählzeit der Passion vorbereiten, die mit dem Überschreiten des Winterbachs<sup>140</sup> in Joh 18,1 beginnt (πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών)?

*c. Plottechnischer Ansatz: Ironie*

Eine Mischung zwischen strukturellem und symbolischem Ansatz bietet Stibbe. Im Anschluss an den Theologen und Literaturkritiker Northrop Frye spricht er von vier Mythoi respektive Plottypen, die er mit den vier Jahreszeiten wiedergibt.<sup>141</sup> Damit arbeite der implizite Autor „in a creative way throughout the Gospel“.<sup>142</sup> Die Winterzeit, die er in Joh 5–10 sieht (vgl. V.22),<sup>143</sup> verweist bei ihm auf die Zeit der Ironie.<sup>144</sup> Ironie lässt sich beim Tempelweihfest durchaus

<sup>133</sup> SCHNACKENBURG II. 382.

<sup>134</sup> SCHNELLE. 201.

<sup>135</sup> Vgl. HOSKYN. 386: „It was indeed winter, as it was night when Judas left the company of Jesus in order to betray Him [...]. In the mind of the author the external and internal situation correspond and overlap so completely that the attentive reader perceives the latter in the description of the former“. Bereits Augustinus interpretiert in diese Richtung: Die Winterzeit versteht er als die kalte Jahreszeit, was von der (Gefühls-)Kälte der Gegnerschaft spricht. Diese liessen sich vom göttlichen Feuer nicht erwärmen. Sie sind nicht zum Glauben gekommen. AUGUSTINUS. Opera (PL 35, 1741): „Hiems erat, et frigidi erant : ad illum enim divinum ignem accedere pigri erant. Sed accedere est credere“.

<sup>136</sup> Diese Frage wird von den Autoren, die einen solchen Ansatz verfolgen, kaum beantwortet.

<sup>137</sup> WYLLER. Solomon. 151. Der innerjüdische Konflikt mit Jesus, der sich auf dem Höhepunkt befinde, werde in der Dunkelheit der Winterzeit zum Ausdruck gebracht (156: „the ‚nadir‘ of the work [...], the deepest point of its curve“).

<sup>138</sup> Vgl. Kapitel 4.3.2.

<sup>139</sup> Vgl. Kapitel 4.2 und 4.3.3. Es ist die Zeit des sterbenden Samenkorns (Joh 12,24). Das Samenkorn stirbt in der Winterzeit (vor Passah), um im Frühling (nach Passah) Frucht zu bringen.

<sup>140</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1754.

<sup>141</sup> FRYE. Anatomy. 158–239. Anzumerken ist, dass die Theorie der vier Jahreszeiten bei Frye nicht aus antiken Literaturmodellen schöpft. Er erhebt aber den Anspruch, literarische Werke systematisch zu erfassen.

<sup>142</sup> STIBBE. 13f. Während in Joh 2–4 der Sommer (Romantik) im Vordergrund stünde, so in Joh 5–10 die Winterzeit (Satire / Ironie); es folgt die Frühlingszeit (Komödie) in Joh 11–12 und die Herbstzeit (Tragödie) in Joh 13–19.

<sup>143</sup> STIBBE. 13f.

<sup>144</sup> STIBBE (Gospel. 68) hält fest: „Truly, the biting mythos of satire and irony is most visible in this section [...]. It is in this section of the gospel that satire comes to the fore. Here Jesus satirizes the Jewish leaders and the Jewish apostates for their lack of faith and insight. It is also here that the gospel’s irony is most visible, as the Messiah walks unrecognized amidst his people, and as Jesus the judge is constantly placed ‘on trial’ by the Jewish authorities“.

finden,<sup>145</sup> aber sie ist auch in anderen Stellen im Evangelium gegeben.<sup>146</sup> Zentrale Fragen bleiben bei ihm unbeantwortet.<sup>147</sup>

*d. Historisierender Ansatz: Winterwetter*

Das Wort χειμών kann nicht nur die Winterperiode bezeichnen, sondern auch das „wintery weather“.<sup>148</sup> Der historisierende Ansatz versteht die Winterzeit als „Jahreszeit des schlechten Wetters“.<sup>149</sup> Dies wiederum lässt verstehen, weshalb „Jesus in der Säulenhalle des Salomo wandelte und nicht im Freien“.<sup>150</sup> Der Ort bietet Schutz vor dem schlechten Wetter.<sup>151</sup> Der Wetterumschlag offenbart gemäss Keener, wieso Jesus nicht von ausserhalb nach Jerusalem kommt, wie bei den anderen Festen, sondern bereits in der Stadt verweilt. Der Regen verunmöglichte die Reisetätigkeit.<sup>152</sup> Solche Textzugänge basieren auf feinsinnigen Beobachtungen und Detailkenntnissen,<sup>153</sup> die im Text aber nicht gegeben sind.<sup>154</sup>

Fazit

Das Wort χειμών ist ein Hapax Legomenon im Evangelium.<sup>155</sup> Es trägt dazu bei, das Setting und damit den erzählerischen Neuansatz beim Tempelweihfest prominent zu gestalten.<sup>156</sup> Dabei steht der zugeordnete Hauptsatz χειμών ἦν in natürlicher Verbindung zum Tempelweihfest, denn der 25. Kislew fällt in die

<sup>145</sup> Vgl. V.25ff. (die Frage wird bereits als beantwortet deklariert); V.31 (die Steinigungsabsicht wird mit guten Werken in Verbindung gebracht).

<sup>146</sup> Z.B. Joh 11,49–52.

<sup>147</sup> Was wäre z.B. der ironische Gehalt in den restlichen Kapiteln 5–10? Diese Kapitelfolge beinhaltet nicht nur die Winterzeit (V.22), sondern auch die Frühlingszeit (Joh 6: Passah) und die Herbstzeit (Joh 7: Laubhüttenfest).

<sup>148</sup> BROWN I. 402.

<sup>149</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1755.

<sup>150</sup> BARRETT. 379.

<sup>151</sup> So auch ZAHN (465): Der Winterbegriff soll „vorbereiten und motivieren, daß Jesus in der sogenannten Halle Salomos auf und niederging. Wegen des bösen Wetters hat er in der bedeckten Halle an der Ostseite des Tempelplatzes Schutz gegen Regen oder rauhen Wind gesucht“. Auch KEENER I. 823/Anm. 16: „Winter [...] could become cold in Jerusalem, so Jesus had good reason to be walking in a colonnade area“. Jesus geht umher, damit ihm warm bleibt.

<sup>152</sup> Vgl. KEENER I. 823: Wie Mosaiksteine fügt er seine Beobachtungen zu einem Gesamtbild zusammen: „Such factors increase the likelihood that this statement is an accurate historical reminiscence“. In Joh 10,40 geht Jesus aber in dieser Zeit aus Jerusalem weg.

<sup>153</sup> Vgl. auch ZIMMERMANN. Christologie. 295f.: In den Wintertagen bleiben die Schafe eingepfercht, was zum Bild von den Schafen im Hof passt (Joh 10,1).

<sup>154</sup> Diese Detailkenntnisse können einer Leserschaft nicht zugemutet werden.

<sup>155</sup> Zudem wird an keiner anderen Stelle eine Jahreszeit genannt.

<sup>156</sup> So z.B. HAENCHEN. 391: „Die Zeitangabe ‘Tempelweihfest’ und ‘Winter’ hebt ihn [= den Abschnitt] deutlich vom Vorhergehenden ab“.

Anfangszeit des Winters.<sup>157</sup> Tempelweihfest und Winterzeit geben ein stimmiges Bild.<sup>158</sup> Dennoch bleibt die Frage, wieso die Winterzeit explizit erwähnt wird. Die oben vorgestellten Deutungen überzeugen nur beschränkt.<sup>159</sup> Das Chanukkafest war im ersten Jahrhundert ein unbekannteres Fest.<sup>160</sup> Die Anbindung an die Winterzeit<sup>161</sup> könnte schlicht und einfach zur Funktion haben, dieses Fest durch die jahreszeitliche Fixierung zu bestimmen.<sup>162</sup>

#### 4. Bildlichkeit

In diesem Kapitel wurde die Frage nach dem symbolischen respektive metaphorischen Gehalt der Orts- und Zeitangaben im Setting gestellt. Als Resultat kann festgehalten werden, dass eine bildliche Interpretation kein wirklicher Gewinn für das Verständnis der Perikope mit sich bringt. Ertragreich bleibt vor allem der Fokus auf das Tempelmotiv. Dieses erscheint im Setting in dreifacher Variation (Tempelweihfest, Tempel, Säulenhalle Salomos). Auch wurde der Tempel im Evangelium bereits vorgängig metaphorisch auf Jesus bezogen. Während beim Tempelweihfest die Christologie entfaltet wird, bringt eine tempeltheologische Lesart insofern einen Gewinn, als dass nun Jesus nicht nur als Christus, sondern auch als wahrer ‚Tempel‘ gedeutet werden kann. Durch und in ihm wird Gott und Leben zugänglich – und dies auf beständige Weise. Tempeltheologie und Christologie verbinden sich zur johanneischen Tempelchristologie.

---

<sup>157</sup> Vgl. RANKIN (Origins. 199): In BM 106b wird das Jahr in sechs Teile eingeteilt, die Winterzeit beginnt Mitte Kislev („half of Kislev, the whole of Tebeth, and half of Shebat is winter“), also anfangs Dezember bis anfangs Februar (vgl. Kapitel 6.4.1, Anmerkung zum 25. Kislev). Im astronomischen Buch 1Hen 72–82 sind Viereraufteilungen des Jahres zu finden. Grundsätzlich wird in jüdischer Literatur wenig über Jahreszeiten geschrieben (vgl. AALEN. Begriffe. 150–152).

<sup>158</sup> MOLONEY. 319: „[They] match“. ZIMMERMANN. Christologie. 357: „zutreffend“.

<sup>159</sup> Die These von Stibbe mit einem Jahrescode hat dabei am wenigsten überzeugt. Aber auch eine Unterteilung im Evangelium greift nicht wirklich. Am ehesten wäre möglich, dass das triste Stimmungsbild symbolisch wiedergegeben wird.

<sup>160</sup> Dies zeigt sich in der unterschiedlichen Namensgebung dieses Festes im ersten nachchristlichen Jahrhundert, siehe Kapitel 6.4.2.

<sup>161</sup> Während im Frühling das Passahfest, im Sommer das Pfingstfest und im Herbst das Laubhüttenfest gefeiert wird, so gibt es kein alttestamentliches Fest, welches die Winterzeit eröffnet. Mit Chanukka wird diese Lücke im Festkalender gefüllt, vgl. ABEL. Fête. 540; BLOCH. Background. 77.

<sup>162</sup> Weist die jahreszeitliche Bestimmung darauf hin, dass die Adressaten Nichtjuden waren? So CULPEPPER. Anatomy. 220f.: „A Jewish reader would hardly need to be told when the festival was celebrated, since it occurs at the same time every year“. Weiter: „These references leave the clear impression that the reader is not a Jew and that the narrator is placing some distance between himself and Judaism“.

## VI. Das Tempelweihfest

Nach Rankins umfangreichem Werk über die Entstehung und Bedeutung von Chanukka aus dem Jahre 1930 fehlt eine vergleichbare wissenschaftliche Arbeit zum heutigen Zeitpunkt.<sup>1</sup> Auch eine aktuelle Forschungsübersicht bleibt ein Desiderat.<sup>2</sup> Eine umfangreiche historische Untersuchung zu diesem Fest wäre nötig, kann in dieser Arbeit aber nicht geleistet werden. Dennoch sollen zunächst die Quellen zusammengestellt und in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt werden. Von Interesse ist das enzyklopädische Wissen über dieses Fest zur Zeit der Niederschrift des Johannesevangeliums. Einerseits sind die vorjohanneischen und zeitgleichen Quellen auszuwerten, andererseits die späteren, da darin die Entwicklung des Festes erkennbar wird.<sup>3</sup> Dazu gehören auch die in der Liturgie verwendeten Texte. Nach dem Zusammenstellen der Quellen folgt eine Untersuchung einzelner Fragestellungen, die näher an das Fest herantreten wollen. Leitend bleibt ein Ertrag fürs Johannesevangelium.

### 1. Alttestamentliche Tempelfeiern

Wiederholt werden Tempelfeierlichkeiten im Alten Testament erwähnt, Chanukka liegt damit nicht in einem traditionsfreien Raum. Neu ist aber, dass sich ein jüdisches Fest ausschließlich der Tempelthematik widmet.<sup>4</sup> Abgesehen von der Einweihung des Wüstenheiligtums (Num 7),<sup>5</sup> werden im Alten Testament

---

<sup>1</sup> RANKIN (Origins) versteht Chanukka als Fest der Zeitenwende. Diese Theorie wurde in der Forschung nicht aufgenommen.

<sup>2</sup> Vielsagend ist, dass EJ (2007) nur Literatur bis 1960 angibt. Dennoch liessen sich neben lexikalischen Beiträgen auch eine Anzahl aktuellerer Aufsätze finden. Auch zeigt sich ein innerjüdisches Interesse an der Erforschung dieses nach-alttestamentlichen Festes. Nennenswert ist der Sammelband von GOODMAN (1976), *the Hanukkah Anthology*, in dem nicht nur antike Quellen, sondern bis hin zur modernen Literatur eine breite Auswahl von Texten angeboten wird (z.B. Gedichte, Kurzgeschichten, Kindererzählungen, Gebetstexte, Lieder, Küchenrezepte, Spiele, etc.).

<sup>3</sup> Die Quellen ab Mischna müssen aus einer kritischen Distanz betrachtet werden. Sie zeigen auf, wie sich die Chanukka-Tradition entwickelt hat. Dies ist von Relevanz, da das Fest nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels eine Neuorientierung erfuhr (das Johannesevangelium ist dieser Ära zuzuordnen).

<sup>4</sup> REGEV (Hanukkah. 93–97) versucht in Anschluss an Liber ein alttestamentliches Tempelfest zu rekonstruieren, das sieben (94) oder acht (96) Tage dauerte (= Milluim) und in der zeitlichen Nähe des Laubhüttenfests zu situieren ist (mit Hinweis auf 1Kön 8,65; Jub 32,2–7; Neh 7,72; 8,14–9,1). Die Disparität in der Darstellung von Tempelweihen in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten rät aber von einem solchen Vorschlag ab.

<sup>5</sup> Siehe Kapitel 6.4.1 (Leseordnung).

zwei Tempelerrichtungen und eine markante Tempelrestauration genannt. (1) Die erste Tempelweihe ist mit dem grossen Architekten Salomo verbunden.<sup>6</sup> Sie fand zeitgleich mit dem Laubhüttenfest statt (1Kön 8,62–66)<sup>7</sup> und es wird bereits ein besonderer achter Tag erwähnt (vgl. Festdauer von Chanukka).<sup>8</sup> (2) 2Chr 29,3–36 berichtet ausführlich von der Restaurationspolitik des frommen König Hiskia,<sup>9</sup> der sich vom assyrischen Joch befreien konnte.<sup>10</sup> Seine Tempelreform weist Parallelen zur Makkabäerzeit auf.<sup>11</sup> Auch wenn die Monatszeit der Einweihe nicht mit der Festzeit von Chanukka übereinstimmt,<sup>12</sup> so bestimmt auch hier eine achttägige Weihezeremonie die Festzeit (2Chr 29,17: καὶ ἡγνίσαν τὸν οἶκον κυρίου ἐν ἡμέραις ὀκτώ). (3) Im Buch Esra wird von der Wiedererrichtung von Tempel und Kult unter Serubbabel und Josia in der Perserzeit berichtet. Während der Tag der Altaraufrichte mit dem Laubhüttenfest zusammen fällt (vgl. Esr 3,4), geschieht die Vollendung des Tempels am dritten Tag des Monats Adar (Esr 6,15).<sup>13</sup> In einem freudvollen Fest wird die Einweihung zelebriert (Esr 6,17: ἐγκαίνια τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ) und Geschenke gespendet. In all diesen Erzählungen von Tempelfeierlichkeiten tauchen Elemente auf, die auch in den Quellen zu Chanukka zu finden sind: Reinigung und Wiederherstellung des Tempelareals, Weihezeremonie, Bezug zum Laubhüttenfest, achttägige Feier, freudvolles Begehen.

<sup>6</sup> Bau und Feier werden literarisch umfangreich dargestellt. Zunächst werden Materiallieferungen zugesichert (1Kön 5,15–32), die geplante Konstruktion vorgestellt und der Auf- und Ausbau geschildert (1Kön 6,1–51; 7,13–51). Die Bundeslade wird an den für sie vorgesehenen Ort gebracht. Alles wird durch eine lange und programmatische Festrede (1Kön 8,1–61) und durch Opfergaben (1Kön 8,63: ἐγκαίνιζω) abgeschlossen. Vgl. dazu auch die Texte in den Chronikbüchern.

<sup>7</sup> Vgl. VANDERKAM. Hanukkah. 140f. In 1Kön 8,2 wird von einem Fest (אָ) im siebten Monat Etanim berichtet. NOTH (Könige. 176) zeigt auf, dass die Kurzform אָ in Lv 23,39 und Ez 24,25 für das Laubhüttenfest gebraucht wird. Dafür spricht auch, dass Salomo in Analogie dazu acht Tage feiern lässt (1Kön 8,56f.). Vgl. PROVAN. Kings. 75. Der Schlußtag fällt in 2Chr 7,10 zudem mit dem Ende des Laubhüttenfests zusammen.

<sup>8</sup> Siehe Kapitel 6.5.7.

<sup>9</sup> Vgl. 2Kön 18,1–4.

<sup>10</sup> König Ahas von Jerusalem steht unter assyrischem Einfluss (vgl. 2Chr 28,23). Jerusalem kann sich aber von den unerwünschten Fesseln der Assyrer befreien. Verunreinigungen werden beseitigt und das Heiligtum geheiligt (2Chr 29,16: ἀκαθαρσία / ἡγνίζω).

<sup>11</sup> ZEITLIN (Hanukkah. 4f.) sieht dahinter die Traditionsvorlage von Chanukka: „[T]he precedent was the purification of the Temple in the time of King Hezekiah“.

<sup>12</sup> Nach 2Chr 29,17: Im ersten Monat. So auch VANDERKAM. Hanukkah. 140.

<sup>13</sup> Diesem letzten Monat im jüdischen Kalender folgt der Passahmonat (Esr 6,19–22).



## 2. Quellen bis Mischna

### 2.1 Das erste Makkabäerbuch: Historische Einführung

Die beiden Makkabäerbücher sind die ältesten und umfangreichsten Textzeugen zu Chanukka. Das erste Werk<sup>14</sup> beginnt in der Zeit von Alexander dem Grossen (1Makk 1,1–7), streift die Diadochenzeit (1Makk 1,8f.) und stellt den Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes und dessen repressive Religionspolitik vor (1Makk 1,10–64). Gegen sein religiöses Erneuerungsprogramm formiert sich Widerstand (1Makk 2) unter Judas (1Makk 3–9,22), Jonatan (1Makk 9,23–12) und Simeon (1Makk 13–16). Von Interesse ist der nüchtern<sup>15</sup> gehaltene Bericht in 1Makk 4,36–59.<sup>16</sup> Darin wird die Rückeroberung von Jerusalem, insbesondere des Tempelbereichs (1Makk 4,36), und dessen Wiederherstellung (1Makk 5,1) beschrieben. Die Textpassage beginnt in 1Makk 4,38 mit dem vorgefundenen Zustand. Das Heiligtum liegt verwüstet da (ἐρημόω), der Brandopferaltar ist profanisiert (βεβηλόω), die Tore verbrannt (κατακαίω), alles mit Unkraut überwuchert (φύω) und die Gebäude zerfallen (καθαίρω). Deshalb wird das Heiligtum gereinigt (1Makk 4,43: καθαρίζω), entweihte Steine entfernt (1Makk 4,43: αἶρω), der missbrauchte Brandopferaltar niedergerissen (1Makk 4,45: καθαίρω) und dessen Steine verwahrt (1Makk 4,46: ἀποτίθημι),<sup>17</sup> ein neuer Altar errichtet (1Makk 4,47: οἰκοδομέω), und das Heiligtum sowie die Innenräume des Tempels wieder aufgebaut (1Makk 4,48: οἰκοδομέω). Sodann wird der (siebenarmige) Leuchter und weitere Geräte an dem für sie vorgesehenen Orte installiert (1Makk 4,49). Die Einweihungsfeier beginnen am 25. Kislew (1Makk 4,52) und ist geprägt durch Musikspiel und Opferdarbringungen (1Makk 4,53f.). Sie dauert acht Tage (1Makk 4,56). Abschliessend wird aufgefördert, dieses Ereignis jährlich als Tage der Altarweihe zu begehen (1Makk 4,59: αἱ ἡμέραι τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου).<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Nach SCHUNK (Makkabäer. 736) ist das Werk ursprünglich hebräisch abgefasst worden. VAN HENTEN (Makkabäerbücher. 703f.) gibt eine Entstehungszeit vor 63 v.Chr. an, BLOCH (Background. 51) vermutet die Niederschrift vor der anti-pharisäischen Herrschaft von Alexander Jannai (103–76 v.Chr.), andere Verfasser rechnen mit einer Abfassung am Anfang seiner Regierungszeit. Zu den Einleitungsfragen, siehe MITTMANN-RICHTER. Erzählungen. 20–24.

<sup>15</sup> So HÖPFL. Chanukafest. 167.

<sup>16</sup> Diese Passage wird von HOCHFELD (Entstehung. 264) als ältester Bericht zum Tempelweihfest betrachtet, vgl. auch HÖPFL. Chanukafest. 166.

<sup>17</sup> In mMid i.6 (SCHRÖDER. Middot. 6) werden vier Kammern des Aufwärmhauses im Tempel erwähnt. In einer davon hätten die Nachfahren der Hasmonäer die Steine aufbewahrt.

<sup>18</sup> Das Errichten des Altars (ὁικοδομήθη τὸ θυσιαστήριον) respektive die Weihe des Heiligtums (ἐνεκαίνισθη τὸ ἅγιασμα) führte zu heftigem Widerstand der umliegenden Völker (1Makk 5,1), worauf weitere kriegerische Auseinandersetzungen folgten.

## 2.2 Das zweite Makkabäerbuch: Anbindung an Tradition

Das zweite Makkabäerbuch<sup>19</sup> ist kompositorisch auf zwei Ereignisse mit Tempelbezügen ausgerichtet: Chanukka und Nikanortag.<sup>20</sup> Bereits in den einleitenden Versen wird das Tempelweihfest in zwei abgedruckten Briefen erwähnt (2Makk 1,9; 1,18). Der erste ist an die Juden in Ägypten gerichtet. Er fordert sie auf, das Tempelweihfest jährlich zu begehen (2Makk 1,1–9[10a]).<sup>21</sup> Der zweite<sup>22</sup> verknüpft das Fest mit Personen und Motiven aus der jüdischen Tradition (2Makk 1,10[b]–2,18).<sup>23</sup> Chanukka wird mit dem Laubhüttenfest (2Makk 1,18a) und dem Feuerfest unter Nehemia<sup>24</sup> assoziiert (2Makk 1,18b–36). Mit Jeremia (2Makk 2,1–8a),<sup>25</sup> Mose und Salomo werden weitere alttestamentliche Personen genannt und dabei an bekannte Motive erinnert: Opfer,

<sup>19</sup> Ältere Berichte und Quellen verarbeitend, entstand das zweite Makkabäerbuch nach 124 v.Chr (SCHUNCK. Makkabäer. 740), aber vor 63 v.Chr. (VAN HENTEN. Makkabäerbücher. 704.); BLOCH (Background. 54) vermutet die Entstehungszeit nach der anti-pharisäischen Herrschaft von Alexander Jannai (103–76 v.Chr.), in diese Richtung auch HOCHFELD (Entstehung. 280). Eine pharisäische Prägung wird manchmal attestiert (z.B. SCHUNCK. Makkabäer. 740); Geiger (nach HOCHFELD. Entstehung. 270f.) erkennt „offene Polemik gegen die Hasmonäer“ respektive gegen „die griechenfreundlichen Hohenpriester“ (vgl. aber die griechenfreundliche Tendenz in 2Makk 5,9; 9,16); so auch HOCHFELD (Entstehung. 276f.280f.). Das Werk gilt als Epitome einer in griechischer Sprache verfassten Schrift des Jason von Kyrene (vgl. 2Makk 2,23; so MITTMANN-RICHERT. Erzählungen. 44; für eine ursprünglich hebräische Vorlage, LESZYNSKY. Laubhüttenfest. 401). Zu den Einleitungsfragen, siehe MITTMANN-RICHERT. Erzählungen. 40–48.

<sup>20</sup> Der Nikanortag (13. Adar) wird wie Chanukka in der Fastenrolle erwähnt, siehe BEYER. Texte. 358. Er erinnert an den Sieg über Nikanor, der die Heiligkeit des Tempels ein zweites Mal bedrohte. Siehe SCHUNK. Makkabäer. 739; vgl. HOCHFELD. Entstehung. 272 (zur zweiteiligen Buchkomposition, die auf zwei Tempelfeste ausgerichtet ist): „Nicht zufällig findet sich (10,9) nach der Beschreibung der Tempelweihe ein deutlicher Einschnitt, nicht zufällig bricht die ganze Schrift mit dem Bericht über den Nikanortag (15,36) plötzlich ab“.

<sup>21</sup> SCHUNK (Makkabäer. 739f.) plädiert für die Echtheit des Briefes (124 v.Chr.); vgl. auch MITTMANN-RICHERT. Erzählungen. 46.

<sup>22</sup> REGEV (Hanukkah. 97f.) spricht sich gegen die Forschungsmehrheit und für einen echten Brief zur Zeit der Makkabäer aus, im Gegensatz zu SCHUNK (Makkabäer. 739f.), der 2Makk 1,10b–2,18 als „eine um 60 v.Chr. entstandene Fälschung“ betrachtet. MITTMANN-RICHERT (Erzählungen. 46) bezeichnet ihn als „Auszug des unter Demetrios II. im Jahre 143/42 v.Chr. geschriebenen Briefes“.

<sup>23</sup> Aufbau des Briefes: (1) Eulogie (2Makk 1,11f.), (2) Bericht vom Tod von Antiochus IV. durch Steinschlag (2Makk 1,13–17), (3) Laubhüttenfest (2Makk 1,18a) respektive Feuerfest unter Nehemia (2Makk 1,18b–36), (4) alttestamentliche Gestalten (Jeremia; Mose; Salomo) und Motive (2Makk 2,1–12), (5) gegen Ende wird an Nehemias Sammlung von Schriften, Liedern und seinem Verzeichnis von Votivgaben erinnert und darauf hingewiesen, dass auch der Makkabäer Judas diese Aufgabe angegangen sei und nun eine Bibliothek zur Verfügung stehe (2Makk 2,13–15), (6) Schluss (2Makk 2,16–18).

<sup>24</sup> Vgl. dazu DEL MEDICO. Cadre. 242–246: Priester haben einst heiliges Feuer ins Exil mitgenommen und in Persien in einem Brunnen versteckt. Jahrzehnte später lässt Nehemia danach suchen, findet aber nur noch eine dickflüssige Masse. Diese wird nach Israel gebracht und über den neuen Altar gegossen. Als die Sonne erscheint, entzündet sie sich von selbst und dies löst ein Staunen aus.

<sup>25</sup> Jeremia sorgte sich um das Heilige Feuer in der Zeit des Exils und mahnte zum Einhalten des Gesetzes. Auch brachte er das Zeltheiligtum, die Lade und den Rauchopferaltar auf dem Berg Mose in Sicherheit. Der Abschnitt schliesst mit der Verheissung, dass Gott seine Herrlichkeit zurückbringen wird, wie in den Tagen Mose und wie dies von Salomo erbeten wurde (vgl. HOCHFELD. Entstehung. 278).

Gebet, Feuer, acht Tage (2Makk 2,8b–12). Dieser zweite Brief ist geprägt durch begründende Erinnerung<sup>26</sup> und hoffnungsvollen Ausblick.<sup>27</sup> Chanukka wird zum Symbol einer Zwischenzeit. Es folgt ein Einleitungswort, welches Ziele, Quellen und Vorgehensweise des Buches nennt (2Makk 2,19–32).<sup>28</sup> Neun Kapitel dauert es, bis der Bericht über die Rückeroberung und Restaurierung des Jerusalemer Tempels folgt. 2Makk 10,1–8 ist dabei kürzer gehalten als der Bericht im ersten Makkabäerbuch.<sup>29</sup> Die Reinigung (ὁ καθαρισμός) des Tempels fällt auf den Tag der Entweihung (2Makk 10,5: 25. Kislew). Fröhlich werden acht Tage nach der Art des Laubhüttenfests gefeiert (2Makk 10,6; vgl. 1,18 und 1,9: ‚Laubhüttenfest des Monats Kislew‘).<sup>30</sup> Gott werden Lobgesänge gebracht, weil er die Reinigung des heiligen Ortes ermöglichte (2Makk 10,7), und durch Abstimmung wird festgelegt, dass Gedenktage jährlich begangen werden sollen (2Makk 10,8).<sup>31</sup>

### 2.3 Fastenrolle: Altarfest

Die Fastenrolle (Megillat Taanit)<sup>32</sup> besteht aus einem Verzeichnis von „35 Erinnerungstage[n] an nationale oder religiöse Befreiungen oder Siege“, <sup>33</sup> die „aus

<sup>26</sup> ZEITLIN (Hanukkah. 19–24) versteht die Anbindung an alttestamentliches Traditionsgut als Beglaubigung eines nach-alttestamentlichen Festes.

<sup>27</sup> Das rettende Eingreifen Gottes in Zukunft wird hervorgehoben und die Sammlung des Gottesvolkes erwartet (2Makk 2,16–18).

<sup>28</sup> Der Aufstand unter Judas dem Makkabäer und seinen Brüdern wird im ersten Teil erzählt (2Makk 2,19), mit Fokus auf die Tempelreinigung (καθαρισμός τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγίστου) und der Altarinstallation (ἐγκαίνισμός τοῦ βωμοῦ). Auch das Zurückgewinnen der Selbstbestimmung und des eigenen Gesetzes spielt eine Rolle, vgl. 2Makk 2,22.

<sup>29</sup> Die Altäre auf dem Tempelplatz werden niedergerissen (2Makk 10,2), der Tempel wird gereinigt (ὁ νεὸς καθαρίσαντες) und ein neuer Brandopferaltar erstellt. Aus Steinen wird Feuer gewonnen um die Darbringung von Opfern nach der zweijährigen Unterbrechung wieder zu ermöglichen. Der Räucherwerkaltar, der Leuchter und der Schaubrottisch werden installiert (2Makk 10,3) und Gott wird angefleht, er möge nie mehr ein solches Schicksal einer Fremdherrschaft auferlegen (2Makk 10,4).

<sup>30</sup> Vgl. dazu Kapitel 6.5.5. Begründet wird damit, dass während der vorgesehenen Zeit für das Laubhüttenfest der Tempelbereich noch besetzt war. Die Aufständischen hausten zu jener Zeit wie wilde Tiere in Höhlen (vgl. 2Makk 10,6). Vgl. HÖPFL. Chanukafest. 167: Die ‚Juden‘ konnten „das Laubhüttenfest nicht zur gesetzlichen Zeit im Monat Tischri begehen“, denn sie waren „in Gebirgsschluchten und Höhlen geflüchtet“. Mit Blätterwerk wird gefeiert (2Makk 10,7). In Analogie zum Zweitpassah erscheint so ein „second Tabernacles“ (HERR. Hanukkah. 332; HOCHFELD. Entstehung. 282: „Hanukka wurde zum zweiten Sukkot“). Vgl. auch BALZ. ἐγκαίνια. 911.

<sup>31</sup> Darauf erwähnt der Text den Tod von Antiochus IV. (Inklusion: 2Makk 9,28f.; 10,9) um auf die Geschehnisse unter Antiochus Eupator einzugehen (2Makk 10,10).

<sup>32</sup> Die Fastenrolle wird in der Forschung als „pharisäisches Dokument“ (MANTEL. Fastenrolle. 60) identifiziert. Sie wurde „spätestens 70 n.Chr. in Jerusalem abgeschlossen“ (BEYER. Texte. 354; MANTEL. Fastenrolle. 60: Sie wurde „etwa 64 n.Chr. verfaßt“, verlor aber um 300 n.Chr. an Bedeutung). Die Fastenrolle wurde damit etwas früher als das Johannesevangelium fertig gestellt. Sie wird in der jüdischen Literatur wiederholt erwähnt (z.B. in mTaan ii.8, siehe KRUPP. Taanit. 12; NODET. Dédicace. 360f.). Textkritische Hinweise, siehe NOAM. Miracle. 2; weiterführende Literatur, siehe BEYER. Texte. 354.

der Zeit des Bestandes des Zweiten Jerusalemer Tempels“<sup>34</sup> stammen. Es sind Freudenfeste, an denen nicht gefastet werden darf, und an Dreizehn derselben wird keine Totenklage gehalten.<sup>35</sup> Der Grossteil dieser Feiern ist in Vergessenheit geraten, geblieben sind bis heute Channuka und Purim.<sup>36</sup> Der Text ist knapp gehalten und bietet kaum zusätzliche Festinformationen. Beyer übersetzt: „Am fünfundzwanzigsten desselben [...] ist der Tag (des) Altarweihfestes [...] – acht Tage lang [...]; man darf an ihnen (auch) nicht Totenklage halten“.<sup>37</sup> Für den Text ist die Einweihung des Altars namensgebend. Dieser Hinweis auf die Wiederherstellung des Opferbetriebs steht pars pro toto für den gesamten Tempelbetrieb. Typisch für das Fest ist seine Charakterisierung als achttägige Feier,<sup>38</sup> neu sind die Fasten- und Klagevorschriften. Erwähnenswert ist auch, dass in dieser Quelle erstmals der hebräische Begriff für das Fest zu finden ist: Chanukka (חנּוּכָּה).<sup>39</sup>

## 2.4 Flavius Josephus: Lichtmotiv

Der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus berichtet in Ant. XII 316–325<sup>40</sup> vom Streben der Makkabäer nach Freiheit (ἐλεύθεροι) und ihr Wiedererlangen der Tempelhoheit.<sup>41</sup> Am 25. Kislew werden die Lichter des (siebenarmigen) Leuchters angezündet (ἡψάν τε φῶτα ἐπὶ τῆς λυχνίας)<sup>42</sup> und weitere Geräte im Heiligtum installiert.<sup>43</sup> Drei Jahre (μετὰ ἔτη τρία) nach der einstigen Profanisie-

<sup>33</sup> MANTEL. Fastenrolle. 59; vgl. BEYER. Texte. 354; AALen. Begriffe. 149.

<sup>34</sup> MANTEL. Fastenrolle. 59.

<sup>35</sup> BEYER. Texte. 355. Dazu gehören die Feste Nr. 1, 2, 3, 4, 11, 13, 22, 23, 25, 26, 31, 32, 35.

<sup>36</sup> MANTEL. Fastenrolle. 60. Die Feier am 25. Kislew gehört zu den insgesamt sechs Festnennungen, die vor 160 v.Chr. ihren Ursprung haben und damit in die Zeit von Judas Makkabäus fallen.

<sup>37</sup> BEYER. Texte. 357.

<sup>38</sup> Es ist neben Nr. 2 (7 Tage), 8, 28 sowie 31 (je zwei Tage) das einzige Fest, das mehrere Tage dauert. Alle anderen sind einzelne Gedenkstages.

<sup>39</sup> BEYER. Texte. 357.

<sup>40</sup> Zu Josephus: siehe MAYER. Josephus. 258–264. Zum Werk: siehe BLOCH. Background. 63. Er vermutet eine Entstehung um 93 n.Chr. Ansonsten erscheint dieses Fest nirgends in den Werken von Josephus, vgl. DEL MEDICO. Cadre. 250; SIGGELKOW-BERNER. Feste. 1/Anm. 1 (zum Fehlen des Fests im Werk Bellum Judaicum). Zur mittelalterlichen hebräischen Ausgabe dieses Werks (Yossipon), siehe DEL MEDICO. Cadre. Passim.

<sup>41</sup> Vgl. JOSEPHUS, Ant. XII 315–316 (MARCUS. Josephus. 162–164.): Nach militärischen Erfolgen von Judas wird dessen Absicht offenbart, nun auch Jerusalem zu erobern und den Tempel zu reinigen (τὸν ναὸν καθαρῖσαι). Während Judas eine militärische Einheit beauftragt, die feindlich besetzte Akra einzunehmen, widmet er sich der Heiligung des Tempels (τὸν ναὸν αὐτὸς ἁγνίσαι). Ähnlich dem ersten Makkabäerbuch, wenn auch kürzer, wird zunächst vom verwüsteten Ist-Zustand des Tempelareals berichtet. Es werden Tempelgeräte und weiteres Zubehör angefertigt und der Tempel damit ausgestattet.

<sup>42</sup> BLOCH (Background. 60) weist darauf hin, dass der siebenarmige Leuchter gemäss 1Makk 4 bereits am 24. Kislew angezündet worden ist (vgl. 1Makk 4,50.52).

<sup>43</sup> Vgl. JOSEPHUS, Ant. XII 319 (MARCUS. Josephus. 166): Zunächst wird der Leuchter genannt, darauf das Opfern von Weihrauch auf dem Altar und dann die Schaubrote (vgl. Ex 37,10–29).

rung wird alles wieder hergestellt (ἀνευέσθη)<sup>44</sup> und das Wiedererlangen der Tempelhoheit (ἀνάκτησιν τῆς περὶ τὸν ναὸν θυσίας)<sup>45</sup> acht Tage lang gefeiert, voller Vergnügungen, mit Opfergaben und Gesängen.<sup>46</sup> Das jährliche Begehen dieses Tages wird zum Gesetz.<sup>47</sup> Von Interesse ist seine einzigartige Bezeichnung als Lichterfest (Ant. XII 325: φῶτα):<sup>48</sup> „[W]ir gaben dem Fest den Namen, weil sich uns gegen die Hoffnungen, so glaube ich, die Möglichkeit [sc. zum Tempeldienst] eröffnete“.<sup>49</sup> Ist Josephus Vorsicht (οἶμαι) blosser Rhetorik oder war im ersten nachchristlichen Jahrhundert wirklich unklar geworden, wie das Fest heisst respektive woher das Lichtmotiv stammt?<sup>50</sup> Der Grund der Namensgebung wird mit einem Aorist plus Nomen angegeben: φανῆναι τὴν ἐξουσίαν. Das Verb φαίνω dürfte wegen dessen Nähe zum Lichtmotiv gewählt worden sein.<sup>51</sup> Metaphorisch wird das Lichterfest als ein Aufstrahlen, als ein Erscheinen,<sup>52</sup> als ein Wiedererlangen von ἐξουσία beschrieben. Mit dem Nomen wird das Fest als Freiheitsfest<sup>53</sup> charakterisiert. Es betont das wiedergewonnene Recht auf den regulären Tempeldienst.

## 2.5 Nachtrag: Aulus Persius Flaccus (Satiren)

In seinen Satiren um die Mitte des ersten Jahrhunderts schreibt der römische Schriftsteller Aulus Persius Flaccus<sup>54</sup> (34–62 n.Chr.) über einen jüdischen Feiertag: „Doch sind des Herodes Tage genaht und, verteilt am schmierigen Fens-

<sup>44</sup> JOSEPHUS, Ant. XII 320–321 (MARCUS. Josephus. 166). Josephus stellt den Erfolg der Makkabäer in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang einer Erfüllung von Prophezeiungen durch Daniel.

<sup>45</sup> JOSEPHUS, Ant. XII 323 (MARCUS. Josephus. 166).

<sup>46</sup> JOSEPHUS, Ant. XII 324 (MARCUS. Josephus. 168): Josephus lässt die Leserschaft ein zweites Mal wissen, dass damit der ursprüngliche Brauch erneuert wurde (τὴν ἀνανέωσιν τῶν ἑθῶν) und dass das Recht auf freie Religionsausübung (ἐν ἐξουσίᾳ ... τῆς θρησκείας) den Makkabäern unerwartet (ἀπροσδοκητῶς) zuteil wurde.

<sup>47</sup> Das Fest überdauerte so die Zeiten bis in die Gegenwart (ἐξ ἐκείνου μέχρι τοῦ δεῦρο). JOSEPHUS, Ant. XII 325 (MARCUS. Josephus. 168).

<sup>48</sup> Vgl. NW I/2. 546. HENGEL. Judaica. 317: „Daß der Name mit dem Anzünden der Lichter des siebenarmigen Leuchters zusammenhängt, sagt er [Anm. Josephus] nicht“. Das Anzünden des siebenarmigen Leuchters am 25. Kislew spürt aber das Lichtmotiv im Text vor.

<sup>49</sup> JOSEPHUS, Ant. XII 325 (MARCUS. Josephus. 168). Übersetzung aus NW I/2. 546. (vgl. auch Text in NIESE. Opera. 128): καλοῦντες αὐτὴν φῶτα, ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδας, οἶμαι ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν, τὴν προσηγορίαν θέμενοι τῇ ἑορτῇ.

<sup>50</sup> Siehe Kapitel 6.5.6.

<sup>51</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 1697–1699 (φαίνω): scheinen, leuchten, zum Vorschein kommen, sichtbar werden, sich sehen lassen, sich zeigen, erscheinen, in Erscheinung treten etc.

<sup>52</sup> Vgl. HOCHFELD. Entstehung. 265: „[D]en Juden [sei] damals die Freiheit unerwartet wie ein Lichtstrahl aufgegangen“.

<sup>53</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 562–564 (ἐξουσία): z.B. Freiheit als Recht der Selbstbestimmung.

<sup>54</sup> Zur Person siehe SCHMIDT. Flaccus. 618–620.

ter, speien die Lampen, veilchenbekrönt, fetten Qualm“.<sup>55</sup> In der Forschung wird gerätselt, was mit diesen ansonsten unbekannten Tagen des Herodes gemeint ist. Wurde der Geburtstag oder die Thronbesteigung dieses idumäischen Herrschers von den Juden in Rom gefeiert?<sup>56</sup> Oder handelt es sich um eine Umschreibung des Sabbats?<sup>57</sup> Neben diesen beiden interpretativen Hauptrichtungen gibt es einige Forscher, die in diesem Zusammenhang von Chanukka sprechen.<sup>58</sup> Dafür spräche, dass dieses Fest erstens noch keinen festen Namen im ersten nachchristlichen Jahrhundert hatte,<sup>59</sup> zweitens das sichtbare Platzieren von Leuchtern an den Fenstern<sup>60</sup> sowie drittens die Erwartung einer bevorstehenden Festzeit mit mehreren Tagen (dies), womit das achttägige Tempelweihfest gemeint sein könnte. Die Frage, aus welchem Grund der Satyriker dieses ursprünglich makkabäische Tempelweihfest mit Herodes in Verbindung bringt, müsste mit dessen prominenten Tempelausbaus begründet werden.<sup>61</sup> Ob er die jüdischen Feste wie Sabbat und Chanukka im Detail kennt oder ob er unterschiedliche Elemente jüdischer Feierlichkeiten für sein Spottgedicht zusammenträgt und vermischt, bleibt offen.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Sat 5,179–182. Der weitere Text (Sat 5,179–184): „... und, die rötliche Schüssel umfassend, schwimmt des Thunfisches Schwanz, und von Wein schwillt hell die Karaffe, bewegst du still deine Lippen, erlebichst vorm beschnittenen Sabbat“ (Text siehe KISSEL. Persius. 57).

<sup>56</sup> Vgl. KISSEL. Persius. 744: So bereits ein Scholion aus dem vierten Jahrhundert und später immer wieder rezipiert (mit Hinweis auf Mt 14,6). Dagegen führt Kissel an, dass der „Geburtstag des Herodes [...] nie Bestandteil des jüdischen Festkalenders [war]. Eventuelle Sonderfeste spezieller jüdischer Zirkel kann Persius jedoch weder gekannt noch auch zum Gegenstand seiner Polemik gemacht haben“.

<sup>57</sup> So KISSEL. Persius. 745: „Da am Ende unserer Passage ausdrücklich auf die Identität zwischen *Herodis dies* und *sabbata* hingewiesen ist [...] und sich zudem alle über das Fest berichteten Details mit den üblichen Sabbatzeremonien vereinbaren lassen [...], muß *Herodis dies* als Bezeichnung des hebräischen Sabbat angesehen werden“. Die Verbindung zu Herodes bestehe darin, dass dieser den Sabbat gehalten habe.

<sup>58</sup> Z.B. HÖPFL. Chanukafest. 173f. In Gefolgschaft von Derenbourg und Krauss.

<sup>59</sup> Siehe Kapitel 6.5.2.

<sup>60</sup> RANKIN (Origins. 85f.) weist darauf hin, dass die Chanukka-Lampen gewöhnlich nicht beim Fenster, sondern bei der Tür platziert wurden. In diesem Fall wäre an Wohnungen in einem oberen Stockwerk zu denken (vgl. bShab 21b).

<sup>61</sup> HÖPFL. Chanukafest. 174: „[W]eil man wusste, dass das Fest in Beziehung zum Tempel stand, und es allgemein bekannt war, dass König Herodes denselben neu erbaut hatte“. Vgl. auch 172: Die „Betonung der glorreichen Makkabäerperiode [hätte] den Argwohn der römischen Machthaber erreg[t]“.

<sup>62</sup> Gegen eine Interpretation mit Chanukka spricht, dass der römische Dichter kurz zuvor ein Frühlingsfest nennt (28. April bis 3. Mai), wodurch ein anderes Zeitfenster geöffnet ist.

## 3. Quellen ab Mischna

## 3.1 Mischna

Die Entstehung der Mischna wird als ein zeitlich langgezogener Prozess angesehen.<sup>63</sup> Chanukka wird darin zwar nie als eigenständiges Traktat behandelt, aber es finden sich eine Handvoll Stellen,<sup>64</sup> die mit grosser Selbstverständlichkeit von diesem Fest sprechen:<sup>65</sup>

- mBik 1.6:<sup>66</sup> Beim Darbringen von Erstlingsgaben wird die Frage nach dem Rezitieren von Dtn 26,5–10 gestellt. Zunächst wird festgehalten, dass in der Zeitspanne zwischen Laubhüttenfest und Chanukka nicht rezitiert wird.<sup>67</sup> Rabbi Jehuda ben Batera<sup>68</sup> wendet aber ein, man solle auch rezitieren.
- mRHSh 1.3:<sup>69</sup> Im Neujahrstraktat wird auch das Bekanntmachen des Neumonds diskutiert. Sechsmal im Jahr werden Boten ausgesandt, um ausgewählte Monatsanfänge bekannt zu machen.<sup>70</sup> Dazu gehört auch der Monat Kislew wegen Chanukka.<sup>71</sup>
- mTaan 2.10:<sup>72</sup> Chanukka wird in dem Kapitel erwähnt, in dem „von den Tagen

<sup>63</sup> Dieser Prozess setzte bereits vor der Tempelzerstörung um 70 n.Chr. ein, um „in einer endgültigen Form unter Jehuda ha-Nasi, 200 nach der Zeitrechnung, zu einem Abschluss“ zu kommen (KRUPP. Einleitung. 7).

<sup>64</sup> Das Wort ‚Chanukka‘ erscheint als Zeitmarker (mBik 1.6), als Monatsfest (mRHSh 1.3), beim Fasten (mTaan 2.10), beim Trauern (mMQ 3.9), bei der Schriftlesung (mMeg 3.4; 3.6) sowie beim Schadensfall durch Brand (mBQ 6.6).

<sup>65</sup> Vgl. KASSOVSKY. Concordantia. 727. In der Mischna sind auch Hinweise auf die Makkabäerzeit und die Tempelwiederherstellung zu finden (z.B. Mid 1.6), die hier nicht aufgeführt werden.

<sup>66</sup> Siehe STÖKL. Bikkurim. 8. In diesem letzten Traktat der ersten Ordnung ‚Saaten‘ werden die Erstlingsgaben besprochen.

<sup>67</sup> Auch gemäss SifDev 26,2 rezitiert man nicht zwischen Laubhüttenfest und Chanukka (vgl. STÖKL. Bikkurim. 11/Anm. 70).

<sup>68</sup> Taanit der dritten Generation (siehe STÖKL. Bikkurim. 9).

<sup>69</sup> KRUPP. Rosch ha-Schana. 4. Dieses Traktat ist neben den unten aufgeführten Traktaten Taan, Meg und MQ in der zweiten Ordnung der ‚Festzeiten‘ respektive ‚Festtage‘ zu finden. Ein eigener Abschnitt ist neben den drei grossen Tempelwallfahrtsfesten (Passah, Wochenfest, Laubhüttenfest) auch Jom-Kippur, Neujahr und Purim gewidmet (auch wird der Sabbat und weitere Fragen thematisiert). Chanukka gehört zu den Festen, die nebenbei erwähnt werden, so z.B. auch der Tag der Zerstörung des Tempels oder das kleine Passahfest (mRHSh 1.3, vgl. KRUPP. Rosch ha-Schana. 4).

<sup>70</sup> Beim Mondkalender werden die Festtermine nach dem Erscheinen des Neumonds festgelegt.

<sup>71</sup> Zur Zeit des zweiten Tempels wurde zudem ein siebter Monat bekannt gemacht: „Als das Heiligtum noch stand, gingen sie (auch) an Ijar aus, wegen des kleinen Pessach“ (KRUPP. Rosch ha-Schana. 4). Während das Zweitpassah, das ein Monat nach dem regulären Passah gefeiert wurde (5/Anm. 32), obsolet wurde, etablierte sich das Tempelweihfest, obwohl es den Tempel als Festgrund nicht mehr gab.

<sup>72</sup> KRUPP. Taanit. 14

und Festen, an denen nicht gefastet werden soll“<sup>73</sup> berichtet wird: Neumond, Chanukka und Purim.<sup>74</sup> Wenn man aber bereits angefangen hat zu fasten, dann soll man nicht unterbrechen.

mMeg 3.4; 3.6:<sup>75</sup> An Chanukka wird die fortlaufende Lesung unterbrochen.<sup>76</sup> Es wird „von den Fürsten“ (Num 7) gelesen.<sup>77</sup>

mMQ 3.9:<sup>78</sup> An Chanukka (neben Purim und Neumond) darf bis zum Begräbnis als Zeichen von Trauer ein Klagegesang angestimmt und an die Brust geschlagen, aber kein Klagelied gesungen werden.<sup>79</sup>

mBQ 6.6:<sup>80</sup> Wer ist haftbar, wenn ein Kamel an einem Haus vorbeizieht und dessen Ladung (Flachs) sich an einer Kerze entzündet? Wenn ein Ladenbesitzer sein Licht vor sein Haus stellt, so ist dieser schuldig. Rabbi Juda wirft ein: Beim Chanukkalicht ist er frei.<sup>81</sup>

### 3.2 Tosefta

In der Tosefta werden Ergänzungen zur Mischna angeboten.<sup>82</sup> Auch hier erscheint Chanukka nur wenige Male:<sup>83</sup>

tBer 3.10:<sup>84</sup> Das Achtzehnbiten-Gebet wird am Morgen und am Mittag an Chanukka rezitiert und auch besondere Festgebete werden gesprochen.<sup>85</sup>

<sup>73</sup> KRUPP. Taanit. VII. Vgl. auch die Fastenrolle.

<sup>74</sup> Diese Vorschrift hängt mit dem Freudencharakter des Tempelweihfestes zusammen.

<sup>75</sup> KRUPP. Megilla. 16. Der Name Megilla verweist auf das biblische Estherbuch (VII). In diesem Traktat wird die Schriftlesung an den Festen behandelt.

<sup>76</sup> KRUPP. Megilla. 17/Anm. 18.

<sup>77</sup> KRUPP. Megilla. 17/Anm. 26.

<sup>78</sup> KÜBLER. Moed Qatan. 18. Das Traktat behandelt Halbfeiertage, gegen Ende Traueritten (VII).

<sup>79</sup> Vgl. KÜBLER. Moed Qatan. 18: Beim Klagegesang singen alle zusammen, beim Klagelied singt einer vor und alle anderen nach.

<sup>80</sup> KRUPP. Baba Kama. 34. Dieses Traktat bespricht Schadensfälle (VII).

<sup>81</sup> KRUPP. Baba Kama. 34. Dies hat den Grund darin, dass die Chanukkakerze vor der Tür zur religiösen Pflicht gehört, so KRUPP. Baba Kama. 35/Anm. 28.

<sup>82</sup> Es handelt sich um ein halakhisches Werk, dessen Aufbau leicht von dem der Mischna abweicht, und das zeitlich etwas später anzusetzen ist. Siehe STEMBERGER, Einleitung. 168–173.

<sup>83</sup> Siehe KASOWSKI. Thesaurus Thosephthae. 260f. Bei Gebeten (tBer 3.10), beim Hallel (tSuk 3.2), beim Fastenbrechen in Lydda (tTaan 2.5), bei Sabbatlesungen (tMeg 3.4) und bei der Schuld bei einem Brandfall (tBQ 6.28).

<sup>84</sup> NEUSNER. Zeraim. 15. Im Traktat über die Segnungen werden zusätzliche Gebete erwähnt, die aber nicht alle an Chanukka und Purim aufgesagt werden (siehe Kapitel 6.3.5).

<sup>85</sup> STEIN (Liturgy II. 149) sieht in tBer 3 einen frühen Hinweis auf das Einfügen des Al-Ha-Nissim-Gebets ins Achtzehnbiten-Gebet an Chanukka.



- tSuk 3.2:<sup>86</sup> Chanukka gehört zu den achtzehn Festtagen (und einer Festnacht)<sup>87</sup> im Jahr, an denen das Hallel rezitiert wird.
- tTaan 2.5:<sup>88</sup> Als in Lydda gegen die Festbestimmung von Chanukka ein Fasten verordnet wurde, lässt Eliezer sich demonstrativ die Haare schneiden (was an Fastentagen verboten wäre) und Joshua nimmt ein Bad.<sup>89</sup>
- tMeg 3.4:<sup>90</sup> Die Sabbatlesung (Thora- und Propheten) im Monat Adar wird vorgestellt.<sup>91</sup> Am Ende heisst es überraschend, dass die Bestimmungen nicht nur für Purim (im Monat Adar), sondern auch für Chanukka gelten.<sup>92</sup>
- tBQ 6.28:<sup>93</sup> Wie in mBQ 6.6 wird die Frage nach der Schuld bei einem Brandfall durch eine Chanukka-Lampe gestellt. Die dortige Ansicht von Juda wird zurückgewiesen: Der Besitzer ist an Chanukka schuldig.

### 3.3 Der babylonische Talmud

Wie in der Mischna fehlt im babylonischen Talmud ein eigenes Traktat zu Chanukka. Dem Fest werden aber mehrere Abschnitte im Sabbattraktat gewidmet (bShab 21a–24a).<sup>94</sup> Viele Fragen zum Fest werden geregelt und Gründungslegenden erzählt.

<sup>86</sup> NEUSNER. Moed. 15.

<sup>87</sup> Die Nacht entfällt in bAr 10a.

<sup>88</sup> NEUSNER. Moed. 269.

<sup>89</sup> Joshua gebietet darauf, Fastentage einzuberufen, weil das Fasten an Chanukka nicht eingehalten wurde.

<sup>90</sup> NEUSNER. Moed. 289. Er verweist zudem auf tMeg iii.9 (291): Am Neumond-Tag (1. Tebet), also in der Festwoche von Chanukka, wird Num 28,11 vorgelesen (Textstelle über die Darbringung von Brandopfern am Neumond).

<sup>91</sup> Siehe NEUSNER. Moed. 288f.: Die Leseordnung ist am ersten Sabbat Ex 30,11–16 (Abgabe an den Dienst im Heiligtum) und 2Kön 12 (König Jehoasch und Ausbesserung des Gotteshauses), am zweiten Sabbat Dtn 25,17–19 (Ausrotten der Amalekiter) und 1Sam 15,2 (Absaloms Aufstand gegen David), am dritten Sabbat Num 19,1ff. (Wasser der Reinigung) und Ez 36,25 (zukünftiges Sammeln von Israel aus den Nationen und Besprengung mit reinem Wasser), am vierten Sabbat: Ex 12,2 (Nissam als erster Monat im Jahr und Passah) und Ez 45,18 (Entsündigen des Heiligtums am ersten Tag des ersten Monats).

<sup>92</sup> Im bMeg 30ab fehlt dieser unklare Zusatz.

<sup>93</sup> NEUSNER. Neziqin. 35.

<sup>94</sup> Vgl. KASOWSKI. Thesaurus Talmudis. 641f. Themen sind: Fragen zur Benutzung der Chanukka-Lampe (bShab 21a–24a; bShab 45a), Eckdaten zum Fest (bShab 21b), die Legende des Ölfundes (bShab 21b), Hallel (bShab 21b; bTaan 28b; bAr 10ab), Brandschäden (bShab 21b; bBQ 30a), Segnungen (bShab 21b; bSuk 46a), Thorabegründung (bShab 23a), Belohnung (bShab 23b), Gebete (bShab 24a), Fasten (bEr 41a), Fastenbrechen in Lydda (bRHSh 18b), Weiterbestehen (bRHSh 19b), Zeitlimes

bShab 21[a]b:<sup>95</sup>

Im letzten Abschnitt von bShab 21a werden die Bestimmungen zum Sabbatlicht an Chanukka herangetragen (Docht- und Ölqualität)<sup>96</sup> und in bShab 21b weitergeführt: Wann soll das Chanukka-licht angezündet werden?<sup>97</sup> Dürfen beim Schein des Chanukka-Lichts weitere Dinge verrichtet werden (z.B. Thora lesen)?<sup>98</sup> Wie viele Leuchter braucht es pro Haushalt<sup>99</sup> und wo ist der Leuchter zu platzieren?<sup>100</sup> Während Schammai (1. Jh. v.Chr.) empfiehlt, von Beginn an jede Kerze des achtarmigen Leuchters anzuzünden und im Laufe der Festzeit pro Tag um ein Kerzenlicht zu reduzieren, so spricht sich Hillel gegenteilig aus: zunächst ein Licht und dann zunehmend je ein weiteres.<sup>101</sup> Zur Begründung von Chanukka wird eine Legende erzählt: Als die Seleukiden das Heiligtum betraten, zerstörten sie auch den heiligen Ölvorrat. Später fanden die Makkabäer nur noch ein einziges Ölkrüglein mit dem Siegel des Hohepriesters, dessen Vorrat aber nur für einen Tag bemessen war. Wie durch ein Wunder konnte damit acht Tage lang der Leuchter genährt werden. Dieser Legende folgen einige Eckdaten zum Fest: Datum (25. Kislew), Dauer (acht Tage), Charakter (Untersagen von Trauerritten und Fasten), Installation (jährliches Begehen), Festtradition (Hallel und Dank).<sup>102</sup> Am Ende von Shab 21b wird mBQ VI 6 nachdiskutiert, worin Rabbi Juda beim Schaden- respektive Brandfall durch eine Chanukka-Lampe den

---

(bPes 53a), Wunder (bJoma 29a), Sabbat-Neumond (bJoma 70a; bSota 41a), Leseordnung (bMeg 29b; 30b), Schriftlesung (bMeg 31a), Trauerbestimmung (bMeg 3b; bMQ 27b).

<sup>95</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21a<sup>3</sup>b<sup>1-5</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 100–103. In diesen Ausgaben stets mit Verweis auf weitere jüdische Quellen.

<sup>96</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21a<sup>3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 100. Zunächst wird die Frage nach dem Wiederanzünden bei einem frühzeitigen Erlöschen des Chanukkalichts gestellt (wenn die Chanukkalampe z.B. vor dem Ablauf der halbstündigen Brenndauer erlischt). Rav Huna fordert, dass das Verbot der Nutzung von schlechter Docht- und Ölqualität am Sabbat auch für Chanukka gelten soll. Andere Stimmen halten dagegen. Weitere Fragen beschäftigen sich mit der Nutzung des Lichts für profane respektive sakrale Zwecke.

<sup>97</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>2</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 101: z.B. eine halbe Stunde, von Sonnenuntergang bis zum Verkehrsende.

<sup>98</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>3-4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 101f.: Es muss eine andere Lichtquelle (Lampe, Lagerfeuer) benutzt werden.

<sup>99</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>2</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 102: Im aschkenasischen Judentum wird pro Person ein Licht angezündet. Gebräuchlich ist ein Licht pro Haushalt.

<sup>100</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 102: Beim Eingang vor die Tür, entweder im Innenhof (sichtbar für die Besucher) oder ausserhalb des Innenhofes (sichtbar für alle Bewohner der Stadt). Wohnungen in höheren Etagen hatten das Licht beim Fenster zu platzieren. In Verfolgungszeiten durfte es in der Wohnung aufgestellt werden.

<sup>101</sup> Zur Begründung siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>2-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 102: Die Tradition der Verminderung von acht auf ein Licht gleicht der Tradition beim Laubhüttenfest, die Anzahl Opfer mit den fortschreitenden Festtagen zu reduzieren. Das Anzünden von weiteren Lichtern symbolisiert hingegen den Anstieg an Heiligkeit respektive des täglich grösser werdenden Wunders (ein einziges Ölfläschchen reichte auf wundersame Weise für mehrere Tage).

<sup>102</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 103.

Ladenbesitzer *ad omnes casus* von einer Haftung freispricht.<sup>103</sup>

bShab 22ab<sup>104</sup>

Die maximale Höhe des Platzierens der Chanukkalampe,<sup>105</sup> sein genauer Standort vor der Tür,<sup>106</sup> Nutzung und Heiligkeit des Chanukkalichts,<sup>107</sup> das richtige Anzünden der Lampe.<sup>108</sup>

bShab 23ab:<sup>109</sup>

Die Nutzung des Sabbatlichts an Chanukka,<sup>110</sup> die Person, die das Licht anzündet,<sup>111</sup> die Ölqualität,<sup>112</sup> das Rezitieren von Segnungen beim Anzünden,<sup>113</sup> die Begründung der Chanukkapflicht durch die Thora,<sup>114</sup> die Frage nach dem Aufstellen von Lampen bei

<sup>103</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>5</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 103. Die Chanukkalampe muss innerhalb von zehn Handbreiten über dem Boden installiert werden.

<sup>104</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 22a<sup>1-3</sup>22b<sup>1-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 104–107.

<sup>105</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 22a<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 104: Die Höhe der Lampe darf nicht 20 Ellen (9–12 Meter) übersteigen, ansonsten befindet sie sich ausserhalb der Wahrnehmung der Passanten.

<sup>106</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 22a<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 104: Nicht zu weit vom Haus-  
eingang entfernt, damit das Licht dem zugehörigen Haus zugeordnet werden kann. Vorgeschlagen wird eine Handbreit vom Eingang weggerückt und auf der linken Seite. Die Mesusa (kleine Schriftkapsel; vgl. Dtn 6,9; 11,20) befindet sich auf der rechten Seite.

<sup>107</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 22a<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 104f.: Ist es z.B. erlaubt, Geld beim Schein der Chanukka-Lampe zu zählen? Und ist dem Chanukkalicht selbst Heiligkeit zuzugestehen?

<sup>108</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 22a<sup>2-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 105–107: Darf ein Chanukkalicht durch ein anderes angezündet werden? In dieser Diskussion wird das Beispiel der Tempel-Menorah herangezogen. Mit langen Dochten wurden die einzelnen Lichter an der ‚westlichen‘ Lampe entzündet. Weiter soll man die Chanukkalampe weder im Stehen anzünden noch sie dabei halten. Denn eine Drittperson könnte davon ausgehen, es handle sich nur um ein profanes Licht.

<sup>109</sup> DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>1-4</sup>b<sup>1-4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 107–113.

<sup>110</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 107: Am Ende des Sabbats darf das Sabbatlicht nicht einfach zum Chanukkalicht umfunktioniert werden. Das Sabbatlicht muss zuerst gelöscht und dann als Chanukkalicht an dessen vorgesehenem Ort installiert werden. Erst dann kann es wieder angezündet werden. Dazu gehört das Rezitieren.

<sup>111</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 108: Körperliche und geistige Unversehrtheit sowie das Alter einer Person werden als Kriterien genannt. Gegen die eigentliche Gewohnheit dürfen auch Frauen anzünden und Gäste sind verpflichtet, ihr eigenes Licht anzuzünden respektive Geld zu entrichten. Wenn der Gast verheiratet ist, darf auch dessen Frau zuhause ein Licht für ihn anzünden.

<sup>112</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>1-2</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 108: Bevorzugt wird u.a. Olivenöl, da sein Licht am hellsten ist.

<sup>113</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>2-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 108f.: Wer eine Chanukkalampe anzündet spricht einen Segensspruch; auch derjenige, der eine bereits brennende Lampe sieht, rezitiert (z.T. nur, wenn bei ihm kein eigenes Licht zuhause brennt). Am ersten Tag sind es drei Berachots (beim Anzünden) respektive zwei (beim Vorübergehen), am zweiten Tag zwei respektive ein und in den folgenden Tagen je ein (das Al Ha-Nissim). Beim Rezitieren soll man bekleidet sein und die Haltung soll respektvoll sein.

<sup>114</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>2-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 109: Die Pflicht stammt nicht aus der Thora, dennoch wird sie mit Dtn 17,11 und Dtn 32,7 begründet: Frage deinen Vater (= Überlieferung).

mehreren Haus- respektive Hofeingängen,<sup>115</sup> die Beschaffenheit der Lampe,<sup>116</sup> die Einkaufs-Prioritäten bei mangelndem Geld,<sup>117</sup> die Belohnung des Lichtanzündens.<sup>118</sup>

- bShab 24a:<sup>119</sup> Chanukkatradition beim Tischgebet nach dem Essen einer Mahlzeit (Birkat Hamason) und weitere Gebete.<sup>120</sup>
- bShab 45a:<sup>121</sup> Während der Herrschaft der Chabarin in Babylon wurde das Anzünden des Chanukka-Leuchters verboten. Es wurde deshalb erlaubt, den Chanukka-Leuchter vor der Tür zu entfernen.<sup>122</sup>
- bEr 41a:<sup>123</sup> Am Neumond-Tag, an Chanukka und an Purim soll keine Fastenzeit begonnen werden (vgl. mTaan 2.10).<sup>124</sup>
- bPes 53a:<sup>125</sup> Für das Sabbatjahr ist geregelt, bis wann gelagerte Trauben,

<sup>115</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23a<sup>3-4</sup>23b<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 110f.: Bei zwei Eingängen soll bei beiden ein Licht angezündet werden. Wenn beide an der gleichen Hausfront liegen, dann sieht Rava keine Notwendigkeit zweier Lichter. Denn das Lichtanzünden an verschiedenen Hausseiten verfolgt den Zweck, dass Passanten, die an einem unbeleuchteten Eingang vorbeigehen, nicht denken, der Hausbesitzer vernachlässige seine Pflicht.

<sup>116</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23b<sup>1</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 111: Eine Öllampe darf zwei Dochte respektive Ausgänge haben und jedes Licht zählt dabei als Chanukkalicht (für je eine Person). Eine solche Lampe muss zugedeckt sein, damit sich nicht die Flammen der beiden Dochte zu einem einzigen grossen Licht vereinen kann.

<sup>117</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23b<sup>1-2</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 111: Wenn das Geld für Öleinkäufe entweder nur für das Sabbat- oder das Chanukkalicht reicht, dann ist dem Sabbatlicht der Vorzug zu geben; denn es spendet Licht und bringt damit Frieden ins Haus. Wenn zwischen der Chanukkalampe und dem Wein beim Segensspruch (Kiddusch) am Sabbat entschieden werden muss, dann ist die Chanukka-Tradition vorzuziehen.

<sup>118</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23b<sup>2-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 112: Der Lohn der Pflichterfüllung des Lichtanzündens sind Kinder, die Thora-Schüler werden. Es ist aber umstritten, ob sich diese Textstelle nur auf das Sabbatlicht oder auch auf das Chanukkalicht bezieht. Nach diesem Abschnitt wird die Verwendung von Teruma-Öl diskutiert, ohne spezifischen Bezug zu Chanukka. Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 23b<sup>3-4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 112f.

<sup>119</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 24a<sup>1-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 113–117.

<sup>120</sup> Siehe DICKER. Tractate Shabbos. 24a<sup>1-3</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 113–115: Die Frage wird diskutiert, ob beim Tischgebet (Birkat Hamason) nach dem Essen an Chanukka das Gebet Al Ha-Nissim integriert werden soll. Dafür spricht die Eindringlichkeit des Chanukka-Wunders, dagegen, dass Chanukka (nur) rabbinischen und nicht alttestamentlichen Ursprungs ist. Falls es rezitiert wird, stellt sich die Frage nach dem Ort der Einfügung. Auch für den ersten Tag des Monats Tebet (Rosch Chodesch) wird diskutiert, ob Al Ha-Nissim weggelassen respektive anstatt dem dafür vorgesehenen Zusatz (Ya'aleh Ve-Yavo, vgl. ELBOGEN. Gottesdienst. 125) gesprochen werden soll. Weitere behandelte Gebete sind das Achtzehnbiten-Gebet (auch Amida oder Tefilla genannt, vgl. ELBOGEN. Gottesdienst. 27–69) und das Musafgebet (vgl. ELBOGEN. Gottesdienst. 115–117).

<sup>121</sup> SHULMAN. Tractate Shabbos. 45a<sup>1</sup>.

<sup>122</sup> Nach Ende der Brennzeit, so SHULMAN. Tractate Shabbos. 45a<sup>1</sup>. Im Gegensatz zu den Gegenständen, die am Sabbat nicht bewegt oder benutzt werden durften (Muktze).

<sup>123</sup> REISMAN. Tractate Eruvin. 41a<sup>1-3</sup>.

<sup>124</sup> Wenn eine Fastenzeit vor Chanukka begonnen hat, soll dann unterbrochen werden? Während die Mishna dies ermöglicht, sprechen sich nun einzelne Gelehrte gegen diese Regel aus.

Oliven, Feigen und Datteln verzehrt werden müssen (Biur-Zeit).<sup>126</sup> Getrocknete Feigen dürfen bis Chanukka gelagert werden.<sup>127</sup>

- bJoma 29a:<sup>128</sup> Zunächst wird festgehalten, dass mit der Rettungserzählung im Buch Esther die Wundererzählungen abgeschlossen sind. Da zu Chanukka auch Wunder gehören, wird die erste Aussage dahingehend korrigiert, dass es sich beim Estherbuch um das letzte im Kanon erwähnte Wunder handle.
- bJoma 70a:<sup>129</sup> Am ersten Tebet könnte zugleich eine Sabbat-, Neumond- und Chanukka-Lesung anstehen. In einem solchen Fall sollen drei unterschiedliche Personen die drei Schriftlesungen vornehmen, damit nicht eine Schriftrolle diskreditiert wird (siehe bMeg 29b; bSota 41a).<sup>130</sup>
- bSuk 46a:<sup>131</sup> Themen aus bShab 23a werden repetiert: die Pflicht des Rezitierens und deren Begründung (Dtn 17,11; 32,7), die Frage nach Art und Zeitpunkt der Segensprüche.
- bRHSh 18b:<sup>132</sup> Die aus tTaan 2.5 bekannte Erzählung des Fastenbrechens in Lydda durch Eliezer und Joshua wird erzählt.<sup>133</sup>

<sup>125</sup> NEUBERGER. Tractate Pesachim. 53a<sup>2</sup>.

<sup>126</sup> Diskutiert wird, ob der Zeitpunkt der Ernte der Stadt Zaor oder bestimmte jüdische Festtage für das Festsetzen der Zeitlimes zu wählen sind.

<sup>127</sup> Jochanan hält dahingegen fest, dass die Feigen bis Purim und dafür die Datteln bis Chanukka zu essen sind (siehe NEUBERGER. Tractate Pesachim. 53a<sup>2</sup>).

<sup>128</sup> Siehe NAIMAN. Tractate Yoma. 29a<sup>1</sup>.

<sup>129</sup> Siehe HERZKA. Tractate Yoma. 70a<sup>1</sup>. In der Diskussion zur öffentlichen Thoralesung des Hohepriesters werden auch die besonderen Anordnungen beim ersten Tebet behandelt.

<sup>130</sup> Vgl. bJoma 41a: Die Lesungen im Tebet sind: Neumondtag (Num 28), Chanukka (Num 7) Sabbat (Tageslektion). Drei unterschiedliche Personen sollen lesen, damit nicht der Anschein erweckt wird, in der einen Thorarolle wäre ein Fehler und müsse durch eine zweite korrigiert respektive verständlich gemacht werden.

<sup>131</sup> Siehe HERZKA. Tractate Succah. 46a<sup>3</sup>. Die Frage nach dem täglichen Rezitieren von Segnungen über dem Feststrauss (Lulav) am Laubhüttenfest führt zum Rezitieren an Chanukka.

<sup>132</sup> NAIMAN. Rosh Hashana. 18b<sup>4</sup>.

<sup>133</sup> Die Protestaktionen der beiden Schüler von Rabban Jochanan ben Zakkai (siehe STEMBERGER. Einleitung. 83) sind im Gegensatz zur Tosefta vertauscht. Eliezer nimmt das Bad, Joshua lässt sich die Haare schneiden. Es folgt gleichsam die Aufforderung, Busse zu tun und als Zeichen der Umkehr zu fasten. Diese Erzählung wird in der Diskussion zur Bedeutung der Fastenrolle erwähnt (siehe oben). Die Frage stellte sich, ob nach der Zerstörung des Tempels die Feste in der Fastenrolle und damit Chanukka noch Bedeutung haben. Gegen das Fastenbrechen in Lydda und damit für das Beibehalten der Chanukkatradition setzen sich Eliezer und Joshua erfolgreich zur Wehr. In späterer Zeit forderte Abaja (3./4. Jh.) die Abschaffung dieses Festes, aber auch hier setzt sich sein Kontrahent Rava durch und zwar mit dem Hinweis auf die Wunder und dem öffentlichen Charakter dieses Fests (zur Person, siehe STEMBERGER. Einleitung. 110).

- bRHSh 19b<sup>134</sup> Zwei kontroverse Halacha werden miteinander verglichen. Einerseits sind die 35 Feste in der Fastenrolle abgeschafft worden, andererseits bestehen diese weiterhin (u.a. Chanukka).<sup>135</sup>
- bTaan 28b<sup>136</sup> Ähnlich wie in tSuk 3.2 wird Chanukka zu den 18 Tagen im Jahr gezählt, an denen das Hallel gesungen wird (die zusätzliche Nacht fehlt). Dies gilt auch in der Diaspora.<sup>137</sup>
- bMeg 3b<sup>138</sup> Rabbah bar Rav Huna relativiert die Trauer-Bestimmungen in mMQ 3,9 beim Tode eines Thora-Schülers.<sup>139</sup>
- bMeg 29b<sup>140</sup> Da in die Festzeit von Chanukka der erste Tebet fällt, stellt sich die Frage nach der Reihenfolge der Lesungen und der Anzahl von Personen, welche vorlesen (vgl. bJoma 70a; bSota 41a).<sup>141</sup>
- bMeg 30b<sup>142</sup> An Chanukka wird die reguläre Leseordnung unterbrochen (vgl. mMeg 3.4).
- bMeg 31a<sup>143</sup> Wie in mMeg 3.6 wird an Chanukka Num 7 gelesen. Mit Sach 2,14–47 wird nun eine weitere Bibelstelle angegeben. Wenn die achttägige Feier zwei Sabbate beinhaltet, dann wird am ersten Sabbat die Sacharja-Stelle und am zweiten 1Kön 8,40–50 gelesen.<sup>144</sup>

<sup>134</sup> NAIMAN. Rosh Hashana. 19b<sup>2</sup>.

<sup>135</sup> Die Harmonisierung besteht darin, dass mit dem Weiterbestehen Chanukka und Purim gemeint seien, mit dem Abschaffen die anderen Feste. Auch nach der Tempelzerstörung wird damit Chanukka freudvoll begangen und ein Fasten bleibt verboten. Am Ende wird mRHSh 1.3 aufgenommen: Chanukka gehört zu den Monaten, an denen Boten den Monatsanfang verkünden um die Festzeit zu fixieren.

<sup>136</sup> Siehe KUBER. Tractate Taanis. 28b<sup>2</sup>.

<sup>137</sup> Der Grund wird in den geschehenen Wundern gesehen (so auch bAr 10ab). Das Estherbuch erzählt zwar auch von einem (Rettungs-)Wunder, da sich diese Erzählung aber ausserhalb von Israel abspielt, wird kein Hallel rezitiert. So auch bMeg 14a (siehe ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 14a<sup>1</sup>).

<sup>138</sup> ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 3b<sup>1</sup>.

<sup>139</sup> Auch an Chanukka darf dann getrauert und die Schrift-Lesung unterbrochen werden. Der Respekt vor der Thora wird dabei nicht verletzt, da an eine Person gedacht wird, welche sich lebenslang mit der Schrift auseinander gesetzt hat.

<sup>140</sup> ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 29b<sup>4-5</sup>. An jedem Monatsbeginn (Rosch Chodesch) wird Num 28,1–15 gelesen.

<sup>141</sup> Siehe ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 29b<sup>4-5</sup>: Isaak, Mani und Rabbah sind der Meinung, dass der Rosch-Chodesch-Passage der Vorzug zu geben sei (drei Personen lesen die Neumond-Passage, nur eine die Chanukka-Passage). Anderer Meinung sind Rav Dimi, Avin und Rav Joseph. Nach einer kurzen Diskussion wird Rosch-Chodesch der Vorzug gegeben.

<sup>142</sup> ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 30b<sup>1</sup>.

<sup>143</sup> ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 31a<sup>4</sup>.

<sup>144</sup> Siehe Kapitel 6.4.1.

- bMQ 27b:<sup>145</sup> An Chol HaMoed<sup>146</sup> darf keine Bahre öffentlich platziert und in deren Präsenz getrauert werden. Rav Pappa macht nun eine Ausnahme, wenn ein Thora-Schüler stirbt. Da Chanukka und Purim als geringere Feste angesehen werden, gilt diese Regelung auch dann.
- bSota 41a:<sup>147</sup> Die Leseanordnung bei einem Neumond und Sabbat an Chanukka wird traktandiert (vgl. bJoma 70a).
- bBQ 30a<sup>148</sup> Das öffentliche Lagern von Stroh und Mist ist an Chanukka erlaubt, aber wenn jemand dadurch zu Schaden kommt, dann ist der Besitzer haftbar. Diese Regelung unterstützt zwar auch Jehuda<sup>149</sup> (vgl. mBQ 6.6; bBQ 62b), gleichzeitig sieht er aber bei einem Brand durch eine Chanukkalampe von Schadensforderungen ab.<sup>150</sup>
- bBQ 62b<sup>151</sup> Diskutiert wird die aus mBQ 6.6; bBQ 30a bekannte Problematik des Brandfalles durch ein Chanukka-Licht bei einem Flachtransport.<sup>152</sup>
- bAr 10ab:<sup>153</sup> Bestimmungen zum Hallel, siehe bTaan 28b.

### 3.4 Der Jerusalemer Talmud

Die Jerusalemer Talmud<sup>154</sup> weicht in Umfang und Gestalt vom Babylonischen Talmud ab und hat eigenes Traditionsgut zu Chanukka verarbeitet.<sup>155</sup>

<sup>145</sup> ZLOTOWITZ. Tractate Moed Katan. 27b<sup>1</sup>.

<sup>146</sup> Dies sind die Festtage bei Passah / Laubhüttenfest.

<sup>147</sup> HERZKA. Tractate Sotah. 41a<sup>2</sup>.

<sup>148</sup> DANZIGER. Tractate Bava Kamma. 30a<sup>4</sup>.

<sup>149</sup> In der Mischna: Juda.

<sup>150</sup> Zwar ist sowohl das öffentliche Mistlagern als auch das Aufstellen der Chanukka-Lampe im Freien vor der Tür erlaubt, bei Letzterem handelt es sich aber um eine religiöse Pflicht (Mitzwa).

<sup>151</sup> NEUBERGER. Tractate Bava Kamma. 62b<sup>1-2</sup>.

<sup>152</sup> Das Licht soll sich zwar innerhalb von 10 Handbreiten vom Boden befinden, der Geschädigte wird dann aber sagen, die Lampe hätte oberhalb der Ladung des Kamels aufgestellt werden sollen. Die Gelehrten zögern, eine klare Regel durchzusetzen, um die Plichterfüllung des Lichtanzündens nicht zu strapazieren (vgl. bShab 21b.22a).

<sup>153</sup> Siehe WEINER. Tractate Arachin. 10a<sup>4</sup>b<sup>1</sup>.

<sup>154</sup> Vgl. STEMBERGER. Einleitung. 183–210.

<sup>155</sup> Siehe KOSOVSKY. Concordance. 721. Zum Beispiel fehlt ein zusammenhängendes Stück wie in bShab oder die Legende des Wunders mit dem Ölkrug. Themen sind: Sabbat-Neumond (jBer 4.1; jTaan 4.1; jMeg 3.5), Gebet (jBer 7.4), Zeitgrenze (jDem 2.1; jMSh 5.5; jBik 1.8; jShab 2.6; jBM 5.6), Bestimmung zur Chanukkalampe, z.B. Öl, Nutzung (jTer 11.10; jShab 2.1), Orla-Beispiel (jOrl 1.1), Segen (jSuk 3.4), Hallel (jSuk 4.5), Trajans Feldzug (jSuk 5.1), Fastenbrechen in Lydda (jTaan 2.12;

- jBer 4.1:<sup>156</sup> Am Sabbat und dem Neumondtag in der Festwoche von Chanukka wird das Fest im Gottesdienst erwähnt. Verschiedene Fragen zur Schriftlesung werden geklärt.<sup>157</sup>
- jBer 7.4:<sup>158</sup> Chanukka wird im Achtzehnbiten-Gebet erwähnt (vgl. tBer 3.10).<sup>159</sup>
- jDem 2.1:<sup>160</sup> Im Traktat über Zweifelhafes und über das (Nach-)Verzehnten wird von Rabbi Jose für Skythopolis eine Anzahl Gewächse (als Zweifelhafes) aufgezählt, die man zu bestimmten Zeiten nicht essen darf. Das Verzehren von Kopflauch ist zwischen Wochenfest und Chanukka verboten.<sup>161</sup>
- jTer 11.10:<sup>162</sup> Darf man Verbrennungsöl (= unrein gewordenes Öl der Priesterhebe) für die Chanukka-Lampe nutzen? Die Schule von Yannai spricht sich dafür aus. Nissa lässt dies dagegegen nur zu, wenn kein gewöhnliches Öl vorhanden ist.
- jMSh 5.5:<sup>163</sup> Am Ende des dritten Jahrs wird die Zehnten-Abgabe fällig (Dtn 14,28). Als Abgabetermin wird gegen Chanukka das Laubhüttenfest gewählt.
- jOrl 1.1:<sup>164</sup> In einem Orla-Beispiel wird ein Ölbaum genannt, der gepflanzt

---

jMeg 1.4; jNed 8.1), Lesungen (jTaan 4.1), Trauerbestimmungen (jMQ 3.9), Weiterbestehen (jNed 8.1), Brandfall (jBQ 6.8). Nicht erwähnt werden an dieser Stelle Verweise auf die Mischna, in denen Chanukka erwähnt wird, z.B. jRHSh 1.4 (NEUSNER. Tractate Rosh Hashanah. 23; vgl. mRHSh 1.3) oder jMeg 3.7 (NEUSNER. Tractate Megillah. 113; an Chanukka wird Num 7 gelesen). Die Stelle in jShevu 37 konnte nicht identifiziert werden [vgl. WEWERS. Makkot. 196–228], unklar bleiben auch jBer 11; jShab 4; jBQ 10.

<sup>156</sup> NEUSNER. Tractate Berakhot. 142–144.

<sup>157</sup> Wie viele Schrift-Passagen sollen am Neumondtag an Chanukka, der gleichzeitig auf einen Sabbat fällt, gelesen werden? Und in welcher Reihenfolge? Und von wie vielen Personen (vgl. jTaan 4.1; jMeg 3.5)? Insgesamt stehen sieben Lesungen an: drei für Chanukka, eine für den Neumondtag und drei für den Sabbat. Bar Shalmaya fragt nun Mana, ob die Hörer denn wissen, dass die vierte Lesung dem Neumondtag gewidmet sei. Zur Antwort erhält er, dass eine solche Frage es nicht wert sei, unter Gelehrten diskutiert zu werden.

<sup>158</sup> NEUSNER. Tractate Berakhot. 234.

<sup>159</sup> Und dies, obwohl es an Chanukka (und Purim) keine zusätzlichen Opfergaben gibt.

<sup>160</sup> WEWERS. Demai. 48f.

<sup>161</sup> Rabbi Zera weist darauf hin, dass zwischen dem Wochenfest und Chanukka mehr verboten als erlaubt sei. Umgekehrt verhält es sich von Chanukka bis zum Wochenfest. Nachwüchse des Sabbatjahrs sind dementsprechend zwischen Neujahr und Chanukka als Zweifelhafes verboten, aber von Chanukka bis zum Wochenfest erlaubt.

<sup>162</sup> WEWERS. Terumot. 48f.

<sup>163</sup> ULMER. Maaserot. 283.

<sup>164</sup> HÜTTENMEISTER. Orla. 6. Im Traktat zu den unbeschnittenen Bäumen wird die Orla-Pflicht besprochen. Bei Neupflanzungen sind innerhalb dreier Jahre keine Früchte zu geniessen und der Ertrag des vierten Jahres gilt es dem Herrn zu heiligen (Lev 19,23–25).



worden ist, um daraus Öl für den Chanukka-Leuchter zu gewinnen.<sup>165</sup>

- jBik 1.8:<sup>166</sup> Mit mBik 1.6 wird festgehalten, dass zwischen Laubhüttenfest und Chanukka die Erstlingsfrüchte dargebracht, aber dabei nicht rezitiert wird.<sup>167</sup>
- jShab 2.1:<sup>168</sup> Tahalifa will wissen, ob man in der Festzeit von Chanukka das Sabbatlicht mit der Chanukka-Lampe anzünden darf. Dies wird untersagt, denn die Gefahr besteht, dass durch Missgeschick ein grosser Teil des Brennstoffes entflammt.
- jShab 2.6:<sup>169</sup> Die Zeit zwischen dem Laubhüttenfest und Chanukka ist für die Schifffahrt ungeeignet.<sup>170</sup>
- jSuk 3.4:<sup>171</sup> Ein Segensspruch wird diskutiert, in dem das Chanukka-Licht als Gebot bezeichnet wird. Das Problem ist, dass Chanukka eine Tradition ausserhalb der Thora ist. Wieso wird also von einem Gebot gesprochen?
- jSuk 4.5:<sup>172</sup> Die Bestimmung in tSuk 3,2, wird aufgenommen, an achtzehn Tagen und einer Nacht im Jahr das Hallel zu rezitieren. Davon fallen acht Tage auf Chanukka (bTaan 28b; bAr 10ab, ohne zusätzliche Nacht).
- jSuk 5.1:<sup>173</sup> Die Legende will es, dass das freudige Ereignis der Geburt des

<sup>165</sup> Dieses Beispiel wird aber sogleich präzisiert durch einen Ölbaum, der für die Ölherstellung für den Tempelleuchter bestimmt ist; denn dabei handelt es sich um ein Gebot der Thora.

<sup>166</sup> HECKER. Bikkurim. 24–28. Jehuda spricht sich aber auch dann für ein Rezitieren aus.

<sup>167</sup> Für den konkreten Fall wird festgehalten, dass, wenn jemand vor Chanukka seine Früchte absondert, diese aber während der Festzeit faulen, sie nicht mehr geheiligt sind (und damit dargebracht werden können). Die Zeit vor und nach Chanukka ist getrennt zu behandeln, nach Chanukka sind nur Früchte der neuen Ernte darzubringen.

<sup>168</sup> NEUSNER. Tractate Shabbat. 62f. Im Gegensatz zum Babylonischen Talmud fehlt ein grösserer Einschub zu Chanukka beim Sabbat-Thema.

<sup>169</sup> NEUSNER. Tractate Shabbat. 82f.

<sup>170</sup> Einerseits ist es Satan, der denjenigen bestraft, der auf dem Meer in dieser Zeit die Segel setzt, andererseits kann nur Gott das Meer zugänglich machen (Jes 43,16). Zwei Beispiele werden genannt. (1) Jose, der sich in Asia aufhält, hört weder auf seine vorsichtige Mutter noch auf seinen mahnenden Vater. (2) Und Kohen, dem Matrosen, wird zwar die Bitte gewährt, dass für seine Reise gebetet wird, aber mit dem Hinweis, dass dies eventuell nichts nütze, da doch beim Laubhüttenfest zugleich um Regenwetter gebeten werde. Es wird ihm geraten, er solle doch, wenn er den Lulav aufbindet, mit der Schnur seine Füsse zusammenbinden (und damit zuhause bleiben).

<sup>171</sup> NEUSNER. Tractate Sukkah. 58f. Beim Vorbereiten des Lulav für Sukkoth wird ein Segen gesprochen. In dieser Diskussion wird die Frage nach dem Segensspruch über dem Chanukka-Licht gestellt.

<sup>172</sup> NEUSNER. Tractate Sukkah. 80.

<sup>173</sup> NEUSNER. Tractate Sukkah. 93.

Sohnes des römischen Kaisers Trajan<sup>174</sup> mit dem Traueritus des Tempelverlust zusammenfiel (9. Av) und der Tod seiner Tochter mit dem freudvollen Chanukkafest. Das Trauern bei der Geburt und die Freude beim Todesfall werden als rebellisches Verhalten interpretiert. Trajans Frau fordert eine Strafaktion. In Windeseile fährt Trajan mit seinen Legionen nach Alexandria und lässt die Männer und Frauen töten.<sup>175</sup>

- jTaan 2.12:<sup>176</sup> Das Fasten von Lydda wird ähnlich jMeg 1.4; jNed 8.1 erzählt (vgl. auch tTaan 2.5; bRHSh 18b; 19b). Es werden Gelehrte aufgezählt, die an Festtagen der Fastenrolle dennoch gefastet haben. Jakob fordert auf, Chanukka weiterhin zu beachten.
- jTaan 4.1:<sup>177</sup> Joshua will, dass im Sabbat-Gottesdienst Chanukka erwähnt wird. Die Leseordnung wird an diesem Fest unterbrochen und die Textlesung am Neumondtag, der gleichzeitig auf einen Sabbat fällt, diskutiert (vgl. jBer 4.1; jMeg 3.5).
- jMeg 1.4:<sup>178</sup> Das Fastenbrechen in Lydda und die Gültigkeit der Fastenrolle werden thematisiert (vgl. jTaan 2.12; jNed 8.1). Im Unterschied zu bRHSh 18b wird die Version der Tosefta aufgenommen (Eliezer: Haarschnitt; Joshua: Bad).<sup>179</sup>
- jMeg 3.5:<sup>180</sup> Die Thora-Lesung an Chanukka wird unterbrochen; es folgt die Frage nach der Lesepraxis an einem Neumondtag (vgl. jBer 4.1; jTaan 4.1).<sup>181</sup>

<sup>174</sup> Kaiser von 98–117 n.Chr.

<sup>175</sup> Der Textabschnitt endet mit einer messianischen Hoffnungsaussage. Die Erzählung ist mit leichten Variationen auch im Proömium von EstR zu finden (Text, siehe BÖRNER-KLEIN. Midraschim zu Ester. 156): „Seines [Trajans] Frau gebar in der Nacht des 9. Av [ein Kind], während ganz Israel trauerte. Das Kind starb an Chanukka, [und] Israel grübelte, [ob man Kerzen] anzünden sollte oder nicht. Sie sagten: Wir werden [sie] anzünden und was kommt, das kommt, und sie zündeten an. Da gingen [Leute hin] und verleumdeten [sie] vor der Frau des Trajan [und sagten]: Diese Juden trauerten, als du [das Kind] geboren hast, und als das Kind starb, entzündeten sie Leuchten. Sie sandte einen Brief an ihren Gatten: Anstatt jene Barbaren zu bekämpfen, komm und kämpfe gegen diese Juden, die gegen dich rebellieren. Er bestieg ein Schiff und plante, in zehn Tagen anzukommen. Aber ein [günstiger] Wind brachte ihn in fünf Tagen hin. Er kam und fand sie mit folgendem Vers beschäftigt: *Der Herr trägt zum Kampf gegen dich ein Volk aus der Ferne herbei, von den Enden der Erde, das wie ein Adler herabstößt* [...]. Er sagt zu ihnen: Ich bin dieser Adler: Ich plante, in zehn Tagen herzukommen, [aber] ein Wind brachte mich in fünf Tagen her. Seine Legionen umzingelten sie und töteten sie“.

<sup>176</sup> NEUSNER. Tractate Taanit. 58f.

<sup>177</sup> NEUSNER. Tractate Taanit. 90.

<sup>178</sup> NEUSNER. Tractate Megillah. 22.

<sup>179</sup> Chanukka wird weiterhin gefeiert. Am Fest ist das Fasten verboten.

<sup>180</sup> NEUSNER. Tractate Megillah. 110f.

<sup>181</sup> Sollen drei Lesungen für den Neumondtag und eine für Chanukka gelesen werden? Abodemi spricht sich umgekehrt aus: drei für Chanukka und nur eine für den Neumondtag. Eine weitere Stimme bringt ein, dass dieser Tag auch ein Sabbat sein könnte, dann wären sieben Personen zur Thoralesung

- jMQ 3.9:<sup>182</sup> An Chanukka (sowie Neumond und Purim) darf ein Todesfall beklagt und als Zeichen der Trauer in die Hände geklatscht werden, aber es darf nicht ein Klagelied angestimmt werden (vgl. mMQ 3.9).<sup>183</sup>
- jNed 8.1:<sup>184</sup> Die Feste der Fastenrolle sind aufgehoben, was durch mehrere Gelehrten bestätigt wird. Als Ausnahme bleiben die beiden Feste Chanukka und Purim. Das Fastenbrechen in Lydda folgt in einer Kurzform und anders (siehe jTaan 2,12; jMeg 1.4).<sup>185</sup>
- jBQ 6.8:<sup>186</sup> Mit tBQ 6.28 wird die Meinung von Juda<sup>187</sup> zurückgewiesen, bei einem Brandfall durch eine Chanukkalampe sei deren Besitzer nicht haftbar.<sup>188</sup>
- jBM 5.6:<sup>189</sup> Eleazer leiht Geld aus, beansprucht aber vom Schuldner den Gewinn vom Zeitpunkt der Übergabe bis Chanukka für sich. Erst der danach erwirtschaftete Profit darf vom Schuldner behalten werden.<sup>190</sup>

### 3.5 Weitere jüdische Literatur

Im Laufe der Zeit mehrt sich das Interesse an diesem Fest. Die ausufernde Fülle an Texten kann an dieser Stelle nur selektiv vorgestellt werden.<sup>191</sup>

---

gerufen. Wäre dann die vierte Lesung dem Neunmonntag gewidmet? Solche Überlegungen werden wie in jBer 4.1 als unreif abgetan.

<sup>182</sup> NEUSNER. Tractate Moed Qatan. 84.

<sup>183</sup> Ein Fallbeispiel wird erzählt: Tanchum starb an Chanukka und ein Leichenschmaus wurde organisiert – in der Annahme, dass dies der Lehre der Rabbinen entspreche. Die Frage nach der korrekten Praxis wird nun gestellt. Das Vorgehen beim Tod von Tanchum wird als falsch erkannt. Eine Totenbahre soll auch nicht auf die Strasse gestellt werden. Es gibt nun aber Gelehrte, die den Sarg ins Freie tragen. Jeremia beschwichtigt, dass es sich dabei um gewissenhafte Menschen handle, die kein Klagen in den Strassen beginnen würden.

<sup>184</sup> NEUSNER. Tractate Nedarim. 112.

<sup>185</sup> Eliezer informiert Joshua, darauf wäscht sich dieser.

<sup>186</sup> NEUSNER. Tractate Baba Qamma. 104f.

<sup>187</sup> In tBQ 6.28: Jehuda.

<sup>188</sup> Zur Bestätigung wird an Sukkot erinnert. Wenn das Dach der Laubhütte auf öffentlichen Grund reicht und jemand deshalb verletzt wird, ist der Erbauer haftbar.

<sup>189</sup> NEUSNER. Tractate Baba Mesia. 84.

<sup>190</sup> Explizit wird erwähnt, dass sich Eleazer weigerte, das Geld nach Chanukka zurückzunehmen, bevor ein ordentlicher Gewinn auch für die andere Partei entstanden sei.

<sup>191</sup> Im Werk Schulchan Aruch von Joseph Karo (1488–1575) werden Bestimmungen zu Chanukka aufgestellt (GANZFRIED. Schulchan Aruch. 477–498). Gebete vor, während und nach Chanukka werden im Buch ‚Moas zur‘ (JÜDISCHER VERLAG. Moas zur. 83f.) aufgeführt. GOODMAN (Hanukkah) stellt eine grosse Anzahl Texte und Traditionen zusammen: Chanukka im jüdischen Gesetz (87–94), in der modernen Prosa (95–125), in der Kunst (126–131), im Drama (132–150), in verschiedenen

Soferim<sup>192</sup>

Im zusätzlichen Traktat der Schreiber (Talmud) wird in den Kapiteln 10–21 die öffentliche Lesung der Thora an Chanukka thematisiert.<sup>193</sup> Eine längerer Abschnitt zu Chanukka findet sich in Sof 10.3–12.<sup>194</sup>

Scholium Megillat  
Taanit.<sup>195</sup>

Das hebräisch verfasste Scholium beginnt mit dem Text der gleichnamigen Fastenrolle. Danach wird in der bekanntesten Version H das Wunder des Ölfunds nacherzählt (vgl. bSchab 21b).<sup>196</sup> Im mittleren Teil folgen vier Fragen: (1) Wieso ist die Festdauer nicht siebentägig?<sup>197</sup> (2) Wie sind die acht Tage zu begründen?<sup>198</sup> (3) Wieso werden Lichter angezündet?<sup>199</sup> (4) Wieso wird das Hallel rezitiert?<sup>200</sup> Das Scholium endet mit drei Geboten, die auch im Talmud zu finden sind.<sup>201</sup> (1) Das Gebot, pro Haushalt ein Licht anzuzünden,<sup>202</sup> (2) die Traditions-

Ländern (151–204), in der Dichtkunst (205–222), in Kurzgeschichten (223–263), Zusätzliches, z.B. der Dreidel (264–275), Vermischtes, z.B. die Herkunft des Namens (276–289), in der Küche (290–297), in Kindergeschichten (298–358), in Kindergedichten (359–378), in der Hausfeier (379–384), Programm und Aktivitäten (385–404), Tänze (405–411), Musik (412–428).

<sup>192</sup> Vgl. STEMBERGER. Einleitung. 248.251f.

<sup>193</sup> In Sof 17.9 wird z.B. Ez 46,1ff. als Maftir-Lektion, also als abschliessende Lesung am Sabbat des Chanukka-Neumonds angegeben (über den Fürsten und über den zukünftigen Tempel), vgl. MÜLLER. Soferim. 166.

<sup>194</sup> Vgl. MÜLLER. Soferim. 282–292; GOODMAN. Hanukkah. 74–77 (zu Sof 20.3–6; 8–9): Keine gebrauchten Lampen sollen verwendet werden. Das Chanukkalicht muss am Ort bleiben (Sof 20.3). Es soll erst nach Sonnenuntergang angezündet und dabei das Gebet ‚diese Lampen‘ gesprochen werden (siehe HERR, Hanukkah. 332). Falls es früher angezündet wird, wird kein Segensspruch gesprochen. Die Dochte müssen nicht täglich gewechselt werden (Sof 20.4). Die Lampe wird zur linken Seite des Ausgangs aufgestellt und wie Hillel vorschlägt, wird am ersten Tag ein Licht angezündet und danach die Anzahl Lichter gesteigert (Sof 20.5). Es folgen Eulogien und Gebet (Sof 20.6), das Sprechen der Kedescha (Heiligung) beim Achtzehnbiten-Gebet (Sof 20.7), das Al-Ha-Nissim in einer Kurzversion (Sof 20.8) sowie die Hallepsalmen (Sof 20.9). Zur Lesung gehört Num 7, am Sabbat zusätzlich 2Kön 7 (korrekt: 1Kön 7). Am ersten Tag wird die erste Darbringung aus Num 7 gelesen, am zweiten die zweite und dann an jedem weiteren Tag die entsprechende Stelle bis zum achten Tag, an dem bis zum Ende (Num 8,4) gelesen wird (Sof 20.10–11). Es folgen Leseanordnungen beim Chanukka-Neumond (Sof 20.12).

<sup>195</sup> Siehe NOAM. Miracle. 191–226; mit Synopse und Übersetzung (196–205).

<sup>196</sup> Im Scholium P wird zwar ein Ölfund erwähnt, mit dem die Tempel-Lichter angezündet werden, es fehlt aber die Erzählung einer wundersamen Vermehrung des heiligen Öls (vgl. NOAM. Miracle. 200). NOAM (Miracle. 218–224) interpretiert diese Fassung als älteste Schicht der späteren Legende.

<sup>197</sup> NOAM. Miracle. 200f. Die acht Tage an Chanukka werden in einen Gegensatz zur siebentägigen Einweihungs-Feierlichkeit des Heiligtums unter Mose und Salomo gestellt. Siehe dazu aber Kapitel 6.5.7; NOAM. Miracle. 206–210.

<sup>198</sup> NOAM. Miracle. 201f. In einem achttägigen Restaurationsakt wurden der Altar und die Gefässe wieder hergestellt. R. Isaac b. Mose weist auch darauf hin, dass die Hasmonäer keine Zeit hatten, sogleich neues Öl für den Kandelaber herzustellen (siehe auch 213f.).

<sup>199</sup> NOAM. Miracle. 202.

<sup>200</sup> NOAM. Miracle. 202f. Weil auf jedes Heilsereignis Gottes mit Hallel, Liedern, Lob- und Dankesängeln geantwortet wird.

<sup>201</sup> NOAM. Miracle. 204f.

<sup>202</sup> Die Tradition, pro Person im Haushalt ein Licht anzuzünden, gelte nur für die Eiferer.

unterschiede von Schammai und Hillel,<sup>203</sup> (3) und das richtige Platzieren des Lichts.<sup>204</sup> Erwähnenswert ist die darin enthaltene Legende der sieben Speere, die auch dem babylonischen Talmud bekannt ist, dort aber nie explizit ausgeführt wird:<sup>205</sup> Die Legende handelt von den Hasmonäern, die nach der Rückeroberung des Tempels mit sieben eisernen Lanzen in das Heiligtum getreten sind. Diese hätten sie mit Zinn übergossen um einen provisorischen Leuchter zu erstellen.<sup>206</sup>

Megillat Antiochus<sup>207</sup> Dieses Schriftstück wurde vermutlich zur Lesung an Chanukka angefertigt (entsprechend dem Buch Esther an Purim).<sup>208</sup> Es beginnt mit den jüdischen Eroberungsplänen von Antiochus IV., erzählt von den Auseinandersetzungen mit den seleukidischen Befehlshaber Nicanor und Bagris sowie von der Rückeroberung des Tempels. Viele Aspekte werden anders als in früheren Erzählungen geschildert,<sup>209</sup> so zum Beispiel der Tod von Antiochus IV. (er wirft sich ins Meer).<sup>210</sup> Und bei der Rückeroberung des Tempels wird der Altar nicht erwähnt, das Anzünden des siebenarmigen Leuchters wird zum zentralen Ereignis.<sup>211</sup>

<sup>203</sup> Begründet wird mit der abnehmenden Zahl der Schlachttiere beim Laubhüttenfest respektive mit der Zunahme von Heiligkeit.

<sup>204</sup> Vor der Tür respektive vor dem Fenster. Das Scholium endet mit der Erlaubnis, in einer Notzeit die Chanukkalampe im Innern des Hauses auf den Tisch zu stellen.

<sup>205</sup> Vgl. bRHSh 24a; bAv 43ab; bMen 28b (NAIMAN. Menachos. 28b<sup>3</sup>; DERS. Rosh HaShana. 24b<sup>1</sup>; SCHNEIDER. Tractate Avodah Zarah. 43a<sup>3-4</sup>).

<sup>206</sup> Siehe NOAM. Miracle. 210f.: Mit zunehmendem Wohlstand hätten die Hasmonäer den ursprünglich aus Eisen hergestellten, mit Zinn überzogenen Leuchter zuerst mit Silber und dann mit Gold veredelt. In PesR 2,1 werden die eisernen Lanzen nicht etwa in den Tempel gebracht, sondern im Tempel vorgefunden. Eine Handschrift spricht nicht von sieben, sondern von acht Lanzen (siehe BRAUDE. Pesikta rabbati. 50/Anm. 5). Unklar ist auch, ob mit den Lanzen der siebenarmige Leuchter angezündet wurde oder ob diese als provisorischer Kandelabrum installiert wurden, vgl. RANKIN. Origins. 79f.: „Men of blood and warfare could not touch the lamp-stand with their hands. They lit the lamps with long spears and thus rendered the act clean; or the lamp-stand itself was regarded, as yet, as unclean, and spears were used instead” (80). HOCHFELD (Entstehung. 274 [Anm. 3]) verweist auf Kil XVI 8: Ein Überzug über Lanzen mache die Waffen rein.

<sup>207</sup> Text, siehe GOODMAN. Hanukkah. 81–86. Zum Alter, siehe SKOLNIK. Scroll. 213–215: Die Schriftrolle ist zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert zu datieren (213). DENNERT (Hanukkah. 443/Anm. 65) kennt Theorien, in denen die Niederschrift ins erste nachchristliche Jahrhundert oder ins Mittelalter datiert werden. Das Schriftstück Halakoth Gedholoth bezeichnet als Verfasser sogar Hillel und Schammai (so STEIN. Liturgy I. 101). Siehe auch BLOCH. Background. 64–69 (er plädiert für eine Abfassungszeit kurz nach der Tempelzerstörung: 70–100 n.Chr.).

<sup>208</sup> So GOODMAN. Hanukkah. 80; BLOCH. Background. 73.

<sup>209</sup> Vgl. SKOLNIK. Scroll. 213f.

<sup>210</sup> Vgl. dazu in 2Makk 9,8 die Meermetapher beim tödlichen Sturz aus dem Wagen.

<sup>211</sup> Vgl. BLOCH. Background. 68f.

- Pesikta de Rab Kahana 1 (PesK):<sup>212</sup> Die 28 Piskas<sup>213</sup> von R. Kahana sind ausgewählten Sabbaten und Festtagen gewidmet.<sup>214</sup> Das Wort ‚Chanukka‘ wird zwar nicht erwähnt, aber die erste Piska eröffnet mit Num 7 (Festlesung an Chanukka).<sup>215</sup>
- Pesikta rabbati 2–9 (PesR):<sup>216</sup> In den 53 Piskas von PesR sind Chanukka acht Kapitel gewidmet, entsprechend seiner Festzahl.<sup>217</sup> Diese folgen sogleich dem ersten Traktat (Neumond).<sup>218</sup> Die Kapitel werden durch einen einleitenden respektive auszulegenden Vers eröffnet: Ps 30,1; Num 7,54; 1Kön 18,31; Num 7,1; 1Kön 7,51; Num 7,12; Zeph 1,12; Ps 61,1–3.<sup>219</sup> Es folgt meistens Material zu Chanukka, das aus dem rabbinischen Schriftgut bekannt ist.<sup>220</sup> Viele Einzelpassagen sind aufschlussreich.<sup>221</sup>

<sup>212</sup> Siehe BRAUDE. Pesikta de-Rab Kahana. 3–19 (vgl. auch den Kommentar zu Piska 1 auf xxx–xxxvii). Das Werk wird von Braude ins 5. Jh. verordnet (xlvi). KERN-ULMER (Midrashim. 166f.) bezeichnet PesK 1 und PesR 5 als parallele Homilien.

<sup>213</sup> Piska spricht von der biblischen Lektion aus der Schrift für den jeweiligen Tag. Vgl. BRAUDE. Pesikta rabbati. 2.

<sup>214</sup> Siehe BRAUDE. Pesikta de-Rab Kahana. x–xi.

<sup>215</sup> Das Textstück beginnt mit der Rückkehr Gottes auf die Erde (Hhld 5,1: in seinen Garten) respektive in die Stiftshütte (Moses) sowie in den Tempel (Salomo) nach einem stetigen Rückzug aus der Welt nach Adams Sünde. Offen bleibt die Frage nach Gottes Präsenz in einer tempellosen Zeit.

<sup>216</sup> Siehe BRAUDE, Pesikta rabbati, 49–165. Die Niederschrift wird zwischen dem 3. und 9. Jh. n.Chr. vermutet (20–26). Braude selbst geht vom 6./7. Jh. n.Chr. aus (26). Zu den einzelnen Editionen, siehe BRAUDE, Pesikta rabbati, 27–32.

<sup>217</sup> Vgl. KERN-ULMER. Midrashim. 164.

<sup>218</sup> Dabei handelt es sich nach BRAUDE (Pesikta rabbati. 12) um die tägliche Festlesung an Chanukka.

<sup>219</sup> Piska 2 (49–58) widmet sich dem Tempelsalm Davids (Ps 30,1). Das Anzünden des Chanukka-Lichts weist auf die Hoffnung auf den Tempel, die in David brannte (BRAUDE [Pesikta rabbati. 19] sieht den Zusammenhang zwischen David's Hoffnung und dem Lichtanzünden in einer innerlichen Weihe). Piska 3 (59–81) wird durch Num 7,54, dem achten Tag der Altarweihe unter Mose, eingeleitet und bespricht neben anderem die Pflicht der Festfeier als Gehorsam gegenüber den Alten. Piska 4 (82–89) steht 1Kön 18,31 vor (Altarbau durch Elia mit zwölf Steinen). Die Stelle erinnert an das Bewahren der zwölf Stämme in der Geschichte Israels durch Gott und dies führt zur Hoffnung auf einen zukünftigen Tempel. Piska 5 (90–116) wählt Num 7,1 als Referenzstelle und damit die Altarweihe durch Mose. Die Stiftshütte ist Zeichen von Gottes versöhnlichem Handeln mit der Welt. Piska 6 (117–130) rückt mit 1Kön 7,51 das Ende des Tempelbaus unter Salomo in den Vordergrund. Überraschenderweise wird das Fertigstellen des Wüstenheiligtums mit dem 25. Kislew angegeben (auch wenn die Einweihung am ersten Nissan folgte). Legendarisch wird der Tempel durch von selbst herbeifliegende Steine aufgebaut, was die Hoffnung auf ein zukünftiges Eingreifen Gottes respektive einen zukünftigen Tempel stärkt. Piska 7 (131–144) zitiert mit Num 7,12 die erste Gabendarbringung zur mosaïschen Altarweihe durch den Stamm Juda (Nachschon) und betont eine demütige Grundhaltung. Piska 8 (145–157) stellt mit Zeph 1,12 Gottes zukünftigen Besuch von Jerusalem mit Laternen ins Zentrum und lässt an einen Wiederaufbau Jerusalems respektive dem Beseitigen von Götzen denken. In Piska 9 (158–165) folgt mit Ps 61,1–3 abschliessend das Motiv der Gottesfurcht (von David).

<sup>220</sup> Piska 2: Zeit und Ort des Aufstellens der Lampe, das Nutzen des Lichts, die Frage, wieso überhaupt Lampen angezündet werden, der Lanzenfund, das Singen des Hallel (begründet wird dies mit Ps 118,27: Gott gab Licht), ein Vergleich mit Purim. Piska 3: Das restliche Öl, Schriftbegründung. Piska 4: Das Achtzehnbiten-Gebet. Piska 5: –. Piska 6: Das restliche Öl (mit Verweis auf die bereits

- Al Ha-Nissim<sup>222</sup> Das Dankgebet „für die Wunder“ wird als zusätzliches Gebet an Chanukka (und Purim)<sup>223</sup> nach dem Essen und im Achtzehnbiten-Gebet<sup>224</sup> gesprochen. Der makkabäische Aufstand wird nacherzählt und Gottes wunderbarer Beistand gepriesen.<sup>225</sup>
- Midrashim-Texte<sup>226</sup> In den kleinen Midrashim-Texten des Mittelalters (10.–12. Jh.) wird die Chanukka-Legende wiederholt nacherzählt. Die Texte zeigen eine Nähe zur Megillat Antiochus.
- Maimonides Hilchot Chanukah<sup>227</sup> Maimonides<sup>228</sup> (12. Jh.) widmet Chanukka in seinem Mischna-Thora-Kommentar ein eigenes Kapitel. Die Ergänzung zur Hilchot Megillah beginnt mit einem Geschichtsabriss und geht auf verschiedene Festfragen ein.<sup>229</sup>
- Or Sarua 1.139<sup>230</sup> Die Schrift von Isaak ben Mose (13. Jh.) zu Gesetzesfragen offenbart den Auftrag Gottes an Mose, Aaron über die Hasmonäerzeit zu informieren: Ihnen werde Wunder, Gnade und grössere Herrlichkeit zuteil werden als den Fürsten Israels (Num 7). Dies zeige sich darin, dass die Lichter von Chanukka für immer brennen werden.
- Maos Zur<sup>231</sup> Die Hymne Maos Zur wurde in Deutschland von einem Mann namens Mordechai komponiert (13. Jh.). Sie wird im aschenasischem Judentum nach dem Lichtanzünden gesungen<sup>232</sup> und berichtet von der Unterdrückung in Ägypten (Pharao), in Babylon (Exil), in Persien (Haman / Mordechai) und in Syrien (Hasmonä-

---

vorgetragene Piska), der Sieg der Hasmonäer als Festbegründung. Piska 7: –. Piska 8: Das Anzünden einer Lampe mit dem Chanukka-Licht. Piska 9: – (Rezitieren von Segenssprüchen).

<sup>221</sup> Z.B. in PesR 2,2,6 die sieben Chanukkas (siehe unten).

<sup>222</sup> Siehe SKOLNIK. Al Ha-Nissim. 655. BLOCH (Background. 74) datiert den Text ins 8. Jh. n.Chr. Text in GOODMAN. Hanukkah. 384:

<sup>223</sup> Während an Chanukka in knapper Form die Erzählung des Makkabäeraufstandes folgt, so am Purimfest die entsprechende Geschichte.

<sup>224</sup> Der älteste Beleg dafür ist gemäss STEIN (Liturgy II. 149) im Toseftatraktat tBer 3.9 zu finden.

<sup>225</sup> Zu den Unterschieden in den Makkabäerbüchern, siehe STEIN. Liturgy II. 150–155.

<sup>226</sup> Siehe KERN-ULMER. Midrashim. 169f.175–178: Pesikta Hadta; Midrash Ma'aseh le-Hanukkah; Midrash le-Hanukkah.

<sup>227</sup> MAIMONIDES. Mishneh Torah. 142–179.

<sup>228</sup> Zu Leben (1138–1204) und Werk, siehe MAIER. Mose ben Maimon. 357–362; STEMBERGER. Einleitung. 164.

<sup>229</sup> Er setzt in der Zeit des zweiten Tempels ein (griechische Fremdherrschaft und Rückeroberung des Tempels, z.B. Ölwunder), danach werden ausführlich Festbestimmungen diskutiert (z.B. Lichtanzünden, Segenssprüche, Hallel).

<sup>230</sup> Vgl. GOODMAN. Hanukkah. 78; ZALMAN. Isaac ben Mose. 45f.; HERR. Hanukkah. 333.

<sup>231</sup> Siehe GOODMAN. Hanukkah. 381–383; JÜDISCHER VERLAG. Maous zur. 84f.: „Starker Fels, du meine Hilfe“.

<sup>232</sup> Siehe HERR. Hanukkah. 333.

er). Zentral für Chanukka ist der Fokus auf die Altarweihe.

#### 4. Liturgische Texte

##### 4.1 Leseordnung: Num 7 (Sach 2–4; 1Kön 7)

Bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert sind Perikopenlesungen in den Synagogen üblich.<sup>233</sup> In diesem Zeitraum entwickelt sich auch die Textzuteilung zu den Festen.<sup>234</sup> Gemäss mMeg 3.6 wird an Chanukka Num 7 („von den Fürsten“) gelesen.<sup>235</sup> Diese Perikope behandelt die Weihefeierlichkeiten beim Wüstenheiligtum. Nach dem Fertigstellen des Zelt (σκηνή / מִשְׁכָּנוֹ) wurde das Heiligtum sowie der Altar und die dazugehörenden Geräte gesalbt (χρίω) und geheiligt (ἀγιάζω). Es folgt eine lange Liste von Donationen, welche die zwölf Fürsten der einzelnen israelitischen Stämme für die Altarweihe (ἡ ἐγκαίνωσις τοῦ θυσιαστηρίου) beisteuern (Num 7,2–88). Da in Kapitel 8,1–4 das Anzünden des siebenarmigen Leuchters folgt, wird vermutet, dass auch diese Verse zur ursprünglichen Textlesung gehörten.<sup>236</sup> Dann wäre das oft zu findende Doppelmotiv Tempel / Altar respektive Leuchter / Licht bereits in dieser frühen Textlesung gegeben. Das Lichtmotiv wird jedenfalls im babylonischen Talmud bestimmend (bMeg 31a), wie die zusätzlichen Lesungen ‚von den Lampen‘ (נֵר) an den Sabbaten zeigen.<sup>237</sup> Am ersten Sabbat wird an die Lampen im Buch Sacharias (Sach 2,14–4,7) erinnert, am zweiten an die Lampen Salomos (1Kön 7,40–50). Im Jerusalemer Talmud dagegen fehlt diese Entwicklung.<sup>238</sup>

<sup>233</sup> Vgl. PERROT. Reading. 143–159. GUILDING (Gospel. 6–23) vermutet, dass man sich bereits am Dreijahreszyklus orientierte, wie dieser aus dem Talmud bekannt ist (siehe auch Kapitel 6.6.10). Ungewiss ist, wann die talmudische Leseordnung eingeführt wurde. Diskutiert wird jedenfalls bereits in der Mischna, ob eine fortlaufende Schriftlesung unterbrochen werden darf (mMeg 3.4).

<sup>234</sup> Vgl. mMeg 3.4.

<sup>235</sup> Nach KRUPP. Megilla. 16f. VANDERKAM (John 10. 151) präzisiert mit Num 7,1–89; TETZNER (Megilla. 106) zählt Num 8,1–4 dazu.

<sup>236</sup> TETZNER (Megilla. 106) vermutet Num 7,84–8,4 als ursprüngliche Perikopenlesung. Erst danach sei eine Ausweitung auf das gesamte siebte Kapitel erfolgt (einerseits wegen dem Lichtmotiv, andererseits, weil in Num 7,84 das Wort חֵנֶכֶת steht).

<sup>237</sup> Siehe ZLOTOWITZ. Tractate Megillah. 31a. (Anm. 58 und 59; er erwähnt 1Kön 8,40–50 als Lesetext; korrekt ist aber 1Kön 7,40–50). In beiden Textstellen wird ein Leuchter erwähnt. Dieser ist aber nicht Thema des gesamten Textes. In Sach 2,14–4,7 wird ein goldener Leuchter in Sach 4,2 bei der fünften Schauung (Sach 4,1–14) gesehen und in 1Kön 7,40–50 wird die Endarbeit Chirams vorgestellt, worunter neben einer Anzahl anderer Geräte auch zehn Leuchter erwähnt werden (1Kön 7,49).

<sup>238</sup> In PesR 2–9 wurde Num 7 dreimal als Leittext gewählt. Weiter Ps 30,1 (Tempel), 1Kön 18,31 (Altar), 1Kön 7,51 (Tempel), Zeph 1,12 (Licht), Ps 61,1–3 (Gottesfurcht).



## 4.2 Tempelsalm: Psalm 30

Bei den Einweihungsfeierlichkeiten des Tempels wurde gemäss den Makkabäerbüchern gespielt und gesungen.<sup>239</sup> Ob dabei Psalmen angestimmt wurden, bleibt unerwähnt.<sup>240</sup> Psalm 30<sup>241</sup> ist überschrieben mit Lied zur Weihe (הַנְּזִיחַ) des Hauses (הַבַּיִת).<sup>242</sup> Obwohl im Titel der Tempel nicht explizit erwähnt wird,<sup>243</sup> so ist dennoch das Gotteshaus gemeint.<sup>244</sup> Aufgrund seiner Überschrift wurde der Psalm mit dem Chanukkafest in Verbindung gebracht,<sup>245</sup> was aber erst in späten Werken nachweisbar ist.<sup>246</sup> Dass dieser Psalm für das spätere Tempelweihfest genutzt wurde, stellt kein Problem dar. Interessanterweise wird der Psalm David zugeschrieben, obwohl erst sein Thronnachfolger den Tempelbau begann.<sup>247</sup> Und unklar ist die Beziehung von Einleitung zu Inhalt.<sup>248</sup> Dieses „Danklied eines Einzelnen“<sup>249</sup> besingt Todesnot und göttliche Rettung.<sup>250</sup> Mit textkritischen

<sup>239</sup> Vgl. 1Makk 4,54; 2Makk 10,7.

<sup>240</sup> In diese Richtung ABEL. Fête. 542.

<sup>241</sup> Der Psalm wird von KRAUS (Psalm I. 387) als „sehr alt“ eingestuft. HOSSFELD (Psalmen I. 186) erkennt einen Grundpsalm (V.2–6), der fortgeschrieben wurde (V.7–13). Die Aufteilung des Psams ist in der Forschung nicht einheitlich. KRAUS (Psalmen I. 386) unterteilt in Lobpreis (V.2–4), Aufruf zum Lobpreis und Bekenntnis (V.5–6), Schilderung der Heilung / Hilfe und Lobpreis (V.7–13). DAHOOD (Psalms I. 182) in thanksgiving (V.2–5), moral (V.6–8), lament (V.9–13a), doxology (V.13b). CLIFFORD (Psalms I. 158) mit Verschiebung der Versziffern in praise and thanks (V.1–3), invitation for others (V.4–5), narrative of the crisis (V.6–10), praise and thanks (V.11–12); CRAIGIE (Psalms I. 252) in eine einleitende (V.2–4) und detailliertere Nennung des Grundes für den Lobpreis (V.5–13).

<sup>242</sup> Ps 29,1 LXX: εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς ᾠδῆς τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου. Ps 30,1: מְזִמֶּרֶת הַנְּזִיחַ.

<sup>243</sup> In einigen Kommentaren wird dennoch so übersetzt: KRAUS. Psalm I. 385: „zur Einweihung des Tempels“; HOSSFELD (Psalmen I. 187): „zur Tempelweihe“; DAHOOD. Psalms I. 181: „dedication of the temple“. So auch CLIFFORD. Psalms I. 157. Vorsichtig CRAIGIE. Psalms I. 250: „The word ‘house’ may imply *temple*, though there can be no certainty“.

<sup>244</sup> Vgl. z.B. 1Kön 8,19f. (πλὴν σὺ οὐκ οἰκοδομήσεις τὸν οἶκον); Jes 6,4; Esr 3,12. Eine Abbreviation von ὁ οἶκος κυρίου τοῦ θεοῦ (1Chr 22,1).

<sup>245</sup> Vgl. KRAUS. Psalm I. 387: „Das individuelle Danklied Ps 30 hat offenbar beim Fest der Tempelwiederherstellung seit dem Jahr 156 v.Chr. [...] eine wichtige Rolle gespielt“.

<sup>246</sup> HOSSFELD (Psalmen I. 187) verweist auf Sof 18,2: Der Psalm wurde als „Festpsalm zum Gedenktag der ‚Tempelweihe‘ gesungen“. In PesR 2 bestimmt die Diskussion zu Ps 30 das erste Chanukkatraktat (BRAUDE. Pesikta rabbati. 50). Im sephardischen Judentum wird dieser Psalm auch heute noch bei der Feier rezitiert (HERR. Hanukkah. 333).

<sup>247</sup> Auch in der rabbinischen Literatur wird die Frage diskutiert, wieso von ‚Haus Davids‘ gesprochen wird, obwohl Salomo den Tempel gebaut hat (PesR 2,6). David blieb zwar der erwünschte Tempelbau versagt (2Sam 7), er hat aber Vorbereitungen getroffen (1Chr 22).

<sup>248</sup> Es wurde deshalb auch vorgeschlagen, die Überschrift in Ps 30 als ‚Unterschrift‘ zu Ps 29 zu verstehen. Vgl. KRAUS. Psalm I. 387.

<sup>249</sup> So HOSSFELD. Psalmen I. 186 (mit Übersicht über die Gattungselemente); KRAUS. Psalmen I. 386. Vgl. auch CRAIGIE. Psalms I. 251.

<sup>250</sup> Der Psalmist spricht davon, dass Gott ihn aus dem Totenreich herausgezogen (V.2–3) und zum Leben zurückgeführt habe (V.4). Er wolle deshalb Gott zusingen und seine Gnade preisen (V.5–6). In einem Rückblick rügt er seine eigene Sorglosigkeit. Denn weil Gott sich zurückgezogen habe, brach Not und Elend in sein Leben ein. Er wendet sich deshalb mit Flehen, Schreien, Argumentieren und

Hypothesen kann diese Frage nicht gelöst werden,<sup>251</sup> denn auch dann bleibt die Frage bestehen, was das Interesse war, gerade diesen Text der Tempelweihe zu widmen. Steht im Hintergrund so etwas wie eine davidische Votivgabe in einer Notsituation?<sup>252</sup> Will der Text einen konkreten Bussgang zum Tempel abbilden und damit eine seiner zentralen Funktionen in den Vordergrund rücken?<sup>253</sup> Soll der Tempel als Ort des Dankes dargestellt werden?<sup>254</sup> Wird exemplarisch an die Heilszusicherung durch Gott im Tempel erinnert?<sup>255</sup> Wurde der Psalm metaphorisch als „Befreiung von tödlicher Bedrohung durch die seleukidischen Fremdherrscher“<sup>256</sup> gelesen? Die Tempelanbindung ist nicht transparent.<sup>257</sup> Mit Ps 30 ist aber ein alttestamentlicher Text der Tempelweihe gewidmet, und dieser bot sich für die Verwendung in der Liturgie an Chanukka an.

#### 4.3 Hallel: Psalm 113–118

Die Hallelsalmen (Ps 113–118) beziehen sich nicht spezifisch auf Chanukka, sondern wurden an unterschiedlichen Festtagen gesungen (tSuk 3.2; jSuk 4.5).<sup>258</sup> Dennoch stellt sich die Frage, wieso sie auch an Chanukka rezitiert wurden (und zum Beispiel nicht an Purim). Der Grund wird im Talmud mit den Wundern angegeben, die zu jener Zeit geschahen (bTaan 28b; bAr 10ab).<sup>259</sup> Dies scheint eine nachträgliche Erklärung darzustellen. Der Grund, wieso die

---

Bitten an Gott (V.7–11). Während bereits in den ersten Psalmversen das heilende Eingreifen Gottes erwähnt wird, schliesst der Psalm nun mit einer Preisrede (V.12–13).

<sup>251</sup> Z.B. KRAUS. Psalmen I. 387: „erweckt den Eindruck, als sei sie – sekundär – [...] eingeschoben worden“. Vgl. auch CRAIGIE. Psalms I. 252.

<sup>252</sup> Vgl. 1Chr 21 (v.a. Vers 22). HOSSFELD (Psalmen I. 188): „Der Psalm wurde in gut midraschischer Technik mit der Tempelweihe verbunden, weil man die in Ps 30 erzählte Rettung ‚Davids‘ mit 1Chr 21 (Rettung Davids und seines Volks durch den Tempelbau vor der durch David verschuldeten tödlichen Bedrohung) in Zusammenhang brachte“.

<sup>253</sup> Vgl. HOSSFELD (Psalmen I. 187): „Wer den Psalm möglichst konkret deuten will, betrachtet ihn als Dankpsalm eines Schwerkranken, der seine Krankheit als Strafe Gottes annahm, zum Zeichen seiner Buße das Sackgewand trug und nach seiner Heilung zum Heiligtum kam, wo er, nach öffentlichem Sündenbekenntnis, wieder in die sakrale Lebensgemeinschaft mit seinem Gott und mit der Gemeinde rituell aufgenommen wurde“.

<sup>254</sup> Vgl. CRAIGIE. Psalms I. 252: „A cultic setting of the psalm may be supposed, namely a ceremony of thanksgiving, presumably held in the temple“.

<sup>255</sup> Nach mBik 3,4 rezitierten die Leviten diesen Psalm, wenn die Erstlingsgaben zum Tempel gebracht wurden. Der Psalm wird damit mit der Segensgabe verbunden, die Gott in der Ernte dem einzelnen zuteil kommen liess. Vgl. HOSSFELD. Psalmen I. 186.

<sup>256</sup> Vgl. HOSSFELD. Psalmen I. 187.

<sup>257</sup> Im Psalm ist kein direkter Hinweis auf den Tempelkult zu finden. Auch der Aufruf an die Heiligen in Vers 5 hat keinen expliziten Tempelbezug. Anders CRAIGIE. Psalms I. 252: Vers 5 „probably indicates the presence of fellow-worshippers in the thanksgiving ceremony“.

<sup>258</sup> In der heutigen Zeit wird es an allen grossen biblischen Festen gesungen, nicht nur an Chanukka: beim Laubhüttenfest, am ersten Tag vom Passah, beim Wochenfest und teilweise am Unabhängigkeitstag (vgl. SARNA. Hallel. 279f.).

<sup>259</sup> An Purim ist zwar auch ein Wunder geschehen, aber ausserhalb von Israel.

Hallelpsalmen bei Chanukka Eingang gefunden haben, dürfte darin liegen, dass in der Entstehungszeit des Fests liturgische Elemente aus dem Laubhüttenfestes entlehnt wurden<sup>260</sup> und dadurch die Hallelpsalmen in die Liturgie von Chanukka einfließen.

## 5. Annäherung an das Fest

### 5.1 Festbegründung und –termin (Hintergrund)

Das achttägige Tempelweihfest dauert vom 25. Kislew bis zum 2. Tebet.<sup>261</sup> Sein Ursprung wurde insbesondere in frühen Darstellungen intensiv diskutiert<sup>262</sup> und mit verschiedenen antiken Festen in Beziehung gesetzt. In der Forschung wurde an ein syrisch-hellenistisches Fest,<sup>263</sup> an ein Neujahrsfest aus dem Nahen Osten,<sup>264</sup> an die jüdische Adaption eines Wintersonnenfests<sup>265</sup> oder an das Weiterführen eines frühjüdischen Tempelfests gedacht.<sup>266</sup> Die einzelnen Vorschläge

---

<sup>260</sup> Siehe Kapitel 6.5.5.

<sup>261</sup> Der 25. Kislew bewegt sich gemäss AALEN (Begriffe. 141) zwischen dem 23./24. Nov. und dem 22./23. Dez. BEYER (Texte. 357) verbindet den Tag exakt mit dem 14. Dezember (so auch ABEL. Fête. 539). Ein Bezug zum Fest des Sonnengottes Kronos-Helios (18. Nov.), wie dies RANKIN (Origins. 200–204) vorschlägt, ist falsch (ABEL. Fête. 540). RANKIN (Origins. 201f.) vermutet zudem einen Zusammenhang zwischen Chanukka (25. Kislew) und dem Weihnachtstermin (25. Dezember). Siehe auch MORGENSTERN. Chanukkah. 102–106.

<sup>262</sup> HOCHFELD (Entstehung. 264) beschreibt die Herkunft als „im Dunkeln“ liegend. RANKIN (Origins. 101) hält fest: „[F]estivals are spontaneous expressions. They can find entrance, gradually, where they once were not. Their original content can be moulded and modified“.

<sup>263</sup> Z.B. Dionysosfest (vgl. 2Makk 6,7); siehe AALEN. Begriffe. 131; RANKIN. Origins. 104.204; so bereits Wellhausen; ABEL. Fête. 538: unter dem Namen Bacchus; MORGENSTERN. Chanukkah. 89: unter dem Namen Baal Shamem. Letztgenannter verbindet eine Vielzahl von Festen miteinander (altjüdische, antike und spätere) und bettet Chanukka in einen grossen religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein (vgl. 40–112).

<sup>264</sup> So z.B. MORGENSTERN. Chanukkah. 113; Vgl. AALEN. Begriffe. 147–150.

<sup>265</sup> Vgl. AALEN. Begriffe. 131f.; HOCHFELD. Entstehung. 268. HÖPFL. Chanukafest. 165f. Nach HERR (Hanukkah. 332) ist eine Terminüberschneidung mit einem Sonnenfest zufällig. Für AALEN (Begriffe. 142) scheitert der Versuch daran, dass die Chanukkalampen in den frühen Quellen nicht erwähnt werden. MORGENSTERN (Chanukkah. 115) weist darauf hin, dass der 25. Kislew nur den Beginn von Chanukka darstellt und nicht der zentrale Festtag ist. Nach NAIMAN (Rosh Hashana. 24a<sup>1</sup>/Anm. 3) fällt die Wintersonnenwende in den Monat Tebet.

<sup>266</sup> MORGENSTERN. Chanukkah. 9: „[I]t must have had antecedents as a Jewish folk-festival, and a folk-festival of wide observance, which must necessarily have reached back to ancient times in Israel“. Er geht von einem jährlich begangenen vormakkabäischen Tempel- respektive Fastenfest aus, das stets am 24.09 stattgefunden hat – mit Hinweis auf Hag 2,10.18.20 (9–34). Dieser 24. Tag in alttestamentlichen Texten wäre zum 25. Kislew geworden aufgrund kalendarischer Verschiebungen in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten (34–40; 40: „During the early period of Israel’s cultural evolution and continuing through the age of Ezra and Nehemiah the annual solmn fast day upon IX/24 must have begun at sunrise and terminated with the following sunrise. But with the change in the system of reckoning the day, the second half of this day, beginning at eventide, ceased to be reckoned as IX/24, and came now to be counted as the first half of IX/25“).

vermischen sich zuweilen,<sup>267</sup> sind aber schwer zu begründen.<sup>268</sup> Schwierigkeit bereitet das lückenhafte Wissen über antike Festbräuche sowie die Diskrepanz zwischen solaren und lunaren Kalendertraditionen.<sup>269</sup> In jüdischen Darstellungen wird das Fest verknüpft mit der Rückeroberung des Jerusalemer Tempels um 164 v.Chr.<sup>270</sup> durch Judas den Makkabäer und seine Wiedereinweihung am 25. Kislew.<sup>271</sup> Wie ist aber das auffallende Kalenderdatum zu begründen, das Assoziationen zu anderen altorientalischen Festen weckt? Die Wahl des Festtags hängt mit der drei Jahre zuvor stattfindenden Entweihung des Tempels<sup>272</sup> durch Antiochus IV. Epiphanes respektive der Weihe des Jerusalemer Tempels an Zeus, die ebenfalls am 25. Kislew stattfand (2Makk 6,2), zusammen.<sup>273</sup> Die Makkabäer haben „absichtlich den gleichen Tag“<sup>274</sup> gewählt. Dies aber nicht um einen ursprünglich heidnischen Feiertag zu begehen,<sup>275</sup> sondern weil programmatisch die Entweihung durch einen Neuanfang überboten werden sollte. Die Frage nach dem Grund des Festtermins führt damit zur Frage nach der Wahl des Tages durch Antiochus IV. (vgl. 1Makk 4,54; 2Makk 10,5). War der Zeitpunkt zufällig? Fand am 25. Kislew ein syrisches Fest statt? War der Termin bereits für jüdische Tempelweihen besetzt? Erinnernte der Tag an den Geburtstag von Antiochus IV.?<sup>276</sup> Diese Frage kann nicht beantwortet werden. Es

<sup>267</sup> Z.B. MORGENSTERN. Chanukkah. 124f.

<sup>268</sup> Z.B. REICKE. Tempelweihfest. 1951: „entbehrt historischer Grundlagen“.

<sup>269</sup> Vgl. VANDERKAM. 2 Maccabees 6,7a. 52–74: Er vermutet, dass ein lunisolärer Kalender durch Antiochus IV. eingeführt wurde, was zum Schisma mit Anhängern des solaren 364-Tage-Kalenders führte. AALEN (Begriffe. 133–150) ist hingegen überzeugt, dass der Mondkalender im Alten Israel bestimmend war und dies bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus hinaus. Falls der Mondkalender zur Zeit des Makkabäeraufstandes üblich gewesen ist, würde dies ein Sonnenfest als Ursprungsvariante unwahrscheinlich machen. So auch ZEITLIN. Hanukkah. 7.

<sup>270</sup> Einige Kommentare nennen 165 v.Chr. (z.B. HÖPFL. Chanukafest. 166). STEINS (Tempelweihfest. 814) meint, dass „eine Entscheidung zw. beiden Datierungen [...] nicht möglich“ sei. Vgl. auch VANDERKAM. Hanukkah. 129–135. SCHUNK (Makkabäer. 737) löst die Schwierigkeit, indem er „von zwei verschiedenen, mit einem unterschiedlichen Epochenbeginn rechnenden Ären“ ausgeht (Beginn der seleukidischen Zeitrechnung: Herbst oder Frühjahr 312 v.Chr.). Für ZEITLIN (Hanukkah. 26f.) ist 2Makk der griechischen Datierung verpflichtet, während 1Makk die hebräische Zählweise zugrunde liegt. Bei letzterer würde der Herbst im Jahre 312 bereits als zweites Jahr gerechnet.

<sup>271</sup> Vgl. BALZ. ἑγκαίνια. 910; HERR. Hanukkah. 331f.; HOCHFELD (Entstehung. 281f.) begründet das Fest als jüdisch mit dem Hinweis, dass der Name (ἑγκαίνια) auf keinen heidnischen Ursprung deute und auch die achttägige Dauer von „Anfang an“ (vgl. 1Makk 4,56) jüdische Festpraxis aufnehme.

<sup>272</sup> Zur Entweihung vgl. ABEL. Fête. 539: (1) Aufhebung der täglichen Opfer (irgendwann im Verlaufe des Jahres 167 v.Chr.), (2) Errichtung eines heidnischen Altars (15. Kislew; 1Makk 1,54), (3) Opferdarbringung auf dem Altar (25. Kislew).

<sup>273</sup> Vgl. BALZ. ἑγκαίνια. 910; AALEN. Begriffe. 130: „Was die Syrer mit ihrem Verhalten beabsichtigten, war an sich nicht, den Tempel zu entweihen, sondern positiv dort einen neuen Kult zu errichten, ihn zu einem Zeustempel zu machen“.

<sup>274</sup> HÖPFL. Chanukafest. 166. Die Nähe zur Tempelgrundlegung des zweiten Tempels (24. Kislew) scheint zufällig zu sein (vgl. Hag 2,18; der neunte Monat ist gemäss Sach 7,1 der Kislew).

<sup>275</sup> So auch HÖPFL. Chanukafest. 166.

<sup>276</sup> Vgl. VANDERKAM. John 10. 155; DERS. Hanukka. 142–144; DERS. 2Maccabees 6,7a. 62–67: In der Antike liessen einige Monarchen den Tag ihrer Geburt jeden Monat im Tempel feiern. Vander-

bleibt der historische Befund, dass der 25. Kislew zum Tag der Entweihung und Wiederweihung wurde.

## 5.2 Festbezeichnung (Chanukka)

Auffallend ist das Fehlen eines einheitlichen Festnamens über Jahrzehnte: Tage (αἱ ἡμέραι) der Altarweihe (1Makk),<sup>277</sup> Laubhüttenfest des Monats Kislew (2Makk), Tag (יִי) der Altarweihe (Fastenrolle), Lichterfest (Josephus). Während letztere, dem Johannesevangelium zeitnahe Schrift, φῶτα wählt, wird das Fest in Joh 10,22 mit ἐγκαίνια wiedergegeben.<sup>278</sup> Wird darin der Unterschied zwischen einem Volks- und Tempelfest sichtbar?<sup>279</sup> Im vierten Evangelium ist das Wort zu einem Festnamen geworden. Der Festplural ist entweder als eine Abbreuiatur von „Tagen der Einweihung“ (1Makk 4,59: αἱ ἡμέραι τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου)<sup>280</sup> mit Bezug zum Altar zu verstehen oder er lehnt sich an die Bezeichnung alttestamentlicher Tempelweihfeste an.<sup>281</sup> Die johanneische Wahl verweist jedenfalls auf sein hebräisches Pendant Chanukka (חֲנֻכָּה), das zum jüdischen Festnamen wurde.<sup>282</sup> Vom Akt einer eröffnenden Einweihung spricht das hebräische Wort.<sup>283</sup> Das griechische Lexem spricht

---

Kam vermutet diese Praxis auch am 25. Kislew, was er aus 1Makk 1,59 (Erstopfer am 25. Kislew) und 2Makk 6,7 (befohlenes Opfern am Geburtstag des Königs) schliesst.

<sup>277</sup> MORGENSTERN (Chanukkah. 7) weist auf das Fehlen eines Festnamens in 1Makk hin: „[N]o specific name for the festival had as yet developed“.

<sup>278</sup> Das Johannesevangelium hat mit ἐγκαίνια „die erste Erwähnung des Festes unter diesem Namen“ (HENGEL Jucaica. 317).

<sup>279</sup> So ZEITLIN. Hanukkah. 9.

<sup>280</sup> Siehe HENGEL. Jucaica. 321.

<sup>281</sup> Z.B. wird in Esr 6,16f. die Einweihung des Gotteshauses mit ἐγκαίνια τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ angegeben. Vgl. auch 1Kön 8,63 (ἐνεκαίνισεν), 2Chr 7,5 (ἐνεκαίνισεν) und 2Chr 7,9 (ἐγκαίνισμόν). Vgl. VANDERKAM. John 10. 148. In 1Makk 4,36 wird die Absicht der Makkabäer geschildert, nach Jerusalem zu ziehen um das Heiligtum zu reinigen und ‚einzuweihen‘ (καθαρίσαι τὰ ἅγια καὶ ἐγκαίνισαι). Beim Abschluss wird die ‚Einweihung‘ des Opferaltars und die der Tore in 1Makk 4,54.56f.59 mit den Wörtern ἐγκαίνιζω und ἐγκαίνισμός konstatiert. In 1Makk 5,1 wird abschliessend festgehalten, dass das Heiligtum nun geweiht ist (ἐνεκαίνισθη τὸ ἅγιον). Im Gegensatz zu 1Makk steht in 2Makk die Reinigung im Zentrum: z.B. 2Makk 1,18 (καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ), vgl. auch 2Makk 2,16; 10,3.5.7.

<sup>282</sup> Über die Herkunft der hebräischen Bezeichnung wird in der Literatur spekuliert: Jeremias führt den Namen Chanukka auf Henoah zurück, der 365 Tage gelebt habe. Der Name spiele auf sein Alter und damit auf die Sonnentage im Jahr an, vgl. HÖPFL. Chanukafest. 165f.; ABEL. Fête. 539; RANKIN. Origins. 244–250. Im Schulchan Aruch wird eine andere Erklärung angeboten: Chanukka setze sich zusammen aus Chanu (= sie ruhten) und den beiden Zahlworten כ ( = 20) und ה ( = 5), da die Kämpfe um den Tempel am 25. Kislew, dem Festbeginn von Chanukka, zur Ruhe kamen (siehe GANZFRIED. Schulchan Aruch. 478). Siehe auch JÜDISCHER VERLAG. Moais zur. 95–104 (Yosippon): Die sieben Brüder der namenlosen Mutter aus 2Makk 7 werden zu den Kindern der frommen Chane (vergleiche die Klangnähe von Chane zu Chanukka).

<sup>283</sup> Diskussion zur Wortbedeutung von חֲנֻכָּה, siehe DOMMERSHAUSEN. חֲנֻכָּה. 20–22 (Grundbedeutung des Wortes ist ‚erstmalig gebrauchen‘, dann auch ‚einweihen‘, ‚eingewöhnen‘, ‚erfahren machen‘ [20]); REIF. חֲנֻכָּה. 495–501 (Er spricht sich gegen eine Übersetzung mit ‚dedicate‘ und je nach Kontext für ‚inaugurate‘, ‚initiate‘ oder ‚introduce‘ aus [501]; denn mit dem Verb werde nicht etwas einem Gott

zudem von ‚neu machen‘.<sup>284</sup> Programmatisch wird in 1Makk festgehalten, dass das Neue dem Einstigen nachempfunden wurde.<sup>285</sup>

### 5.3 Festentwicklung (von der Altar- zur Lichtthematik)

Während anfänglich der Festfokus auf dem Tempel und Altar lag,<sup>286</sup> wird mit der Zeit das Lichtmotiv greifbarer.<sup>287</sup> Gibt es in der Geschichte einen Grund für eine solche Verschiebung? Vielleicht ist ein solcher in BemR zu Num 15,6 zu finden. Dort heisst es, dass der Altardienst vergänglich ist, aber die Lichter immer brennen werden.<sup>288</sup> Höpfl interpretiert: Wenn „auch die Opfer nur für die Zeit des Tempelbestandes gelten, die Lichter (der Chanuka) doch ewig bleiben“.<sup>289</sup> Eine kultverändernde Kraft hat jedenfalls mit der Tempelzerstörung

---

geweiht, sondern etwas [wieder] eingeweiht). Vgl. auch RANKIN. *Origins*. 27: Er untersucht die Verwendung der hebräischen Wörter חנך und חנכה in Dtn 20,5, 1Kön 8,63; 2Chr 7,5.9; Num 7, 10f.84.88; Esr 6,16f.; Neh 12,27; Spr 12,6; Ps 30 (Titel); Dan 3,2f. (LXX-Stellen wie 1Sam 11,14 bleiben unerwähnt). In Dtn 10,5f. ist von einem Privathaus die Rede, das errichtet wird (30–33: ‚initiate‘; ‚put to use‘). In 1Kön 8,62f., 2Chr 7,5–9 sowie Num 7,1f werden Gründungen eines Heiligtums beschrieben (33–35: ‚dedication‘; ‚consecration‘; ‚initiating‘; ‚instituting by replenishing‘ / ‚endowing‘) und in Esr 6,16f. wird von Darbringungen gesprochen (35f.). In Neh 12,27f. wird die Jerusalemer Stadtmauer fertiggestellt (36f.: ‚restoration‘; ‚institution‘) und in Spr 22,6 wird das Wort mit der Erziehung des Kindes verbunden (37f.: ‚train up‘; ‚give a first start‘; ‚begin‘; ‚initiate‘).

<sup>284</sup> Vgl. BAUER–ALAND. Wörterbuch. 434. Das Wort ist nicht als Weihe des Tempels an einen bestimmten Gott zu verstehen, sondern als Eröffnung des Kultes, vgl. auch CRAIGE. *Psalms I*. 251. Mit ‚neu machen‘ ist aber nicht etwas ganz Neues gemeint (vgl. ZEITLIN. *Hankukkah*. 33; zu Recht gegen Rankin). ABEL (*Fête*. 538) versteht das Wort als ‚inauguration‘, ‚instauration‘, ‚restauration‘. RANKIN (*Origins*. 27f.) untersucht makkabäische und neutestamentliche Stellen zu diesem Wort: 1Makk 4,36.56; 2Makk 2,9; Joh 10,22; Hebr 9,18; 10,20. Er erkennt ein breites semantisches Wortfeld: ‚to initiate‘, ‚to begin‘, ‚to dedicate‘. In Hebr 9,18; 10,20 ist vom neuen Bund die Rede (38–41: ‚dedicate‘; ‚consecrate‘; ‚institute‘); in 1Makk und 2Makk wird die Wiederherstellung des Tempels erwähnt (41: ‚complete‘; ‚furnish‘; ‚introducing sth new‘; siehe auch 45–48). Er spricht sich gegen eine Übersetzung mit ‚weihen‘ oder ‚heiligen‘ aus (42: „[E]ven when the reference of חנך and ἐγκαίνισεν is to sacred buildings, these terms do not mean dedicate or consecrate“), für die Makkabäerbücher arbeitet er mit folgendem Wortfeld (45–50): ‚reinstitution‘; ‚restoration‘; ‚commemorating the cleansing‘; ‚pleenishing‘; ‚temple-endowing‘; ‚furnishing‘; ‚completing‘ (vgl. auch 43, EUSEBIUS. *Hist. Eccl.* X.3: ‚restoration‘).

<sup>285</sup> Vgl. BALZ. ἐγκαίνια. 910. Zweimal lässt sich ein ‚wie zuvor‘ finden: 1Makk 4,47: κατὰ τὸ πρότερον; 5,1: ὡς τὸ πρότερον.

<sup>286</sup> Vgl. die Makkabäerbücher (Tempelrestauration), die Fastenrolle (Altarweihfest) – und der Name Chanukka.

<sup>287</sup> Vgl. Josephus (Lichterfest; ob Persius darüber berichtet, ist eher zu verneinen); Legendenbildung in bShab 21b (Ölfund) und Scholium Megillat Taanit (Leuchter aus Lanzen; vgl. auch bRHSh 24a; bAv 43ab; bMen 28b); Schriftlesung zum Lichtmotiv (bMeg 31a: Während in mMeg III 6 das Motiv des Heiligtums und Altars bestimmend ist [Num 7], so zeigen die ergänzenden Schriftangaben im babylonischen Talmud, dass nun der Leuchter an Bedeutung gewinnt [Sach 4; 1Kön 7]).

<sup>288</sup> Vgl. FREEDMAN. *Midrash Rabbah*. 647.

<sup>289</sup> Zitiert nach HÖPFL. *Chanukafest*. 173. So auch ABEL. *Fête*. 544.

eingesetzt.<sup>290</sup> Gleichzeitig lässt sich aus der auf Hillel und Schammai zurückgeführten Diskussion über das Anzünden der Lichter (bShab 21b) vermuten, dass Chanukka bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert zwei Kristallisationspunkte besass: Tempel / Altar und Leuchter / Licht.<sup>291</sup> Das Fest hätte dann bereits früh zwei Sitze im Leben entwickelt, einen öffentlichen, verbunden mit Tempelfeierlichkeiten, und einen privaten, mit Fokus auf das Lichtmotiv.<sup>292</sup> Die Haustradition wurde jedenfalls auch nach der Tempelzerstörung gepflegt.<sup>293</sup> Der Chanukka-Leuchter wurde zur Erinnerung des unerwarteten Eingreifens Gottes in die Geschichte. Der Weg zum populären Volksfest im Mittelalter war geebnet.<sup>294</sup> Das Johannesevangelium ist inmitten dieser Entwicklung entstanden.

#### 5.4 Festsystematisierung (alttestamentliche Anlehnung)

Chanukka ist kein alttestamentliches Fest, es wird aber im Laufe der Zeit in ein innerbiblisches System eingebunden. Während in 1Makk die programmatische Tendenz einer Verknüpfung von Chanukka an alttestamentliche Feste und Persönlichkeiten fehlt, ist dieses Phänomen deutlich im zweiten Buch zu erkennen: Laubhüttenfest, Mose, Salomo, Jeremia, Nehemia.<sup>295</sup> Eine systematische Ausarbeitung findet sich in PesR 2,6, wo von insgesamt sieben Chanukkas die Rede ist:<sup>296</sup> bei der Schöpfung,<sup>297</sup> bei der Altarfeier unter Mose,<sup>298</sup> beim Tempel-

<sup>290</sup> In tTaan 2.5; jMeg 1.4; bRHSh 18b wird erzählt, dass nach der Katastrophe um 70 n.Chr. in Lydda das Chanukka-Fest vernachlässigt wurde und dass sich dagegen von rabbinischer Seite Widerstand formierte (vgl. auch bRHSh 19b). Vgl. auch mRhSh 1.3 (KRUPP. Rosch ha-Schana. 4): Das kleine Passah verlor z.B. nach der Tempelzerstörung seine Bedeutung, während das Tempelweihfest weiterhin gefeiert wurde, obwohl das Motiv der Wiederherstellung des Tempels eigentlich gegenstandslos geworden war. Zur Tempelzerstörung als traditionsverändernde Kraft, siehe auch tTaan 2.3.

<sup>291</sup> BRAUNSTEIN (Hanukkah Lamp. 333) geht hingegen davon aus, dass erst spät, irgendwann im ausgehenden ersten respektive frühen zweiten Jahrhundert die Licht-Tradition untrennbarer Bestandteil des Kultes wurde.

<sup>292</sup> So ZEITLIN. Hanukkah. 7–9. Diese Aufteilung in ein öffentliches und privates Fest vermutet er auch für Passah/Fest der ungesäuerten Brote, dem Laubhüttenfest/Fest sowie dem Wochenfest/Asartha (13–18).

<sup>293</sup> Vgl. HERR. Hanukkah. 332: „Hanukkah evolved from a distinct Temple festival into a popular family one“. Nach ZEITLIN (Hanukkah. 12) wurde mit der Zeit unklar, wieso dieses Hausfest überhaupt gefeiert wurde; deshalb würden viele Traktate mit der Frage beginnen, was Chanukka sei. ABEL (Fête. 545) bezeichnet das Licht vor dem Haus ‚Privataltar‘ (autels privés), was Kontinuität ausdrücken würde. Während STEINS (Tempelweihfest. 815) davon ausgeht, dass nach „der Zerstörung des Tempels [...] das Fest zunächst keine Rolle“ spielte, so könnte gerade in dieser Zeit das Licht von Chanukka zum Symbol der Hoffnung geworden sein.

<sup>294</sup> HERR. Hanukkah. 333.

<sup>295</sup> Vgl. Kapitel 6.2.2.

<sup>296</sup> Vgl. BRAUDE. Pesikta rabbati. 58; ähnlich PesR 2,2 (51), dort aber nicht chronologisch geordnet.

<sup>297</sup> Bei der Schöpfung (Gen 2,1) unterstreichen die zwei grossen Lichter am Himmel den Lichtcharakter von Chanukka.

<sup>298</sup> Die mosaische Altarfeier steht pars pro toto für das Einweihen des Zeltheiligtums (Num 7,1ff).

bau Salomos,<sup>299</sup> bei der Tempelwiederherstellung unter Haggai und Sacharja,<sup>300</sup> bei der Einweihung der Mauer unter Nehemia,<sup>301</sup> bei der Tempelrestauration der Hasmonäer, in der neuen Welt.<sup>302</sup> All diesen Chanukkas wurde ein Bibelvers zugefügt, bis auf das Fest in der Hasmonäerzeit. Dies zeigt das Interesse, dieses nachalttestamentliche Fest in ein biblisches System einzubetten und biblisch zu legitimieren.<sup>303</sup> Ein ähnliches Phänomen ist auch im Johannesevangelium zu finden. Jesus befindet sich an Chanukka in der Säulenhalle Salomos. Diese Halle lenkt weg von der Erinnerung an die makkabäische Tempelerneuerung, hin zum ersten grossen Tempel, der unter Salomo errichtet wurde.<sup>304</sup> Der implizite Autor verschiebt damit die Leserperspektive.

### 5.5 Festnähe (Chanukka und Laubhüttenfest)

Für das Johannesevangelium von Interesse ist seine Nähe zum Laubhüttenfest (vgl. Joh 7–10).<sup>305</sup> In seiner frühen Entstehungszeit wurde Chanukka am Laubhüttenfest ausgerichtet (2Makk 1,18; 10,6)<sup>306</sup> und galt als ‚Laubhüttenfest des Monats Kislew‘ (2Makk 1,9).<sup>307</sup> Ähnlichkeiten im Fest sind vorhanden: die achttägige Dauer (2Makk 10,6),<sup>308</sup> der Freudencharakter des Festes (2Makk

<sup>299</sup> Der salomonischen Tempelaufriichte ist Psalm 30 gewidmet. Vgl. HERR. Hanukkah. 333; MACH. Feste. 114: Seit dem Mittelalter rezitieren die Sephardim Ps 30 an Chanukka.

<sup>300</sup> Die Einweihung des Tempels unter Haggai und Sacharja wird ἐγκαίνια bezeichnet (Esr 6,16f.).

<sup>301</sup> Die Einweihung der Mauer von Jerusalem wird als Weihefeier (ἐγκαίνια) verstanden (Neh 12,27).

<sup>302</sup> Die Aufzählung schliesst mit einem Blick in die Zukunft. Wenn die neue Welt einbricht, dann zeichnet sich dieser Neuanfang durch ein Erstarken des Mond- und Sonnenlichts aus (Jes 30,26).

<sup>303</sup> Wenn die Umrahmung der Aufzählung entfernt wird (Schöpfung und Vollendung), dann bezeichnen ausser der Jerusalemer Mauerweihe alle anderen Stellen die Einweihung einer Kultstätte. Dabei spielt auch das Laubhüttenfest eine Rolle: Vgl. Salomo (1Kön 8,2); Chanukka (2Makk 10,6 vgl. auch 1,9; 1,18); HOCHFELD (Entstehung. 278): „[S]owohl die Altarweihe unter Josua und Serubabel (Esra 3,4), als auch die Vorlesung des Gesetzes nach der Vollendung des Mauerbaus (Nehem. 8,1ff.), die in dem Makkabäerbrief konfundiert werden, [fanden] um die Zeit des Hüttenfestes [statt] (vgl. Nehem. 8,14ff.)“.

<sup>304</sup> Galt diese Halle doch als letzter Überrest des salomonischen Tempels, siehe Kapitel 5.2.1.

<sup>305</sup> Vgl. Kapitel 5.1. Darüber hinaus wäre auch eine entwicklungsgeschichtliche Nähe zu Purim zu betrachten. Vgl. DEL MEDICO. Cadre. 238–270.

<sup>306</sup> Forschungspositionen zum Verhältnis von Chanukka zum Laubhüttenfest, siehe REGEV. Hanukkah. 91–93. Für RANKIN (Origins. 91) ist Chanukka ursprünglich nicht nach dem Vorbild des Laubhüttenfestes gestaltet worden.

<sup>307</sup> 2Makk 1,9: τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελευ μηνός. Ähnlich 2Makk 10,6: σκηνοματών τρόπον (nach der Art des Laubhüttenfestes Vgl. HERR. Hanukkah. 332: „Probably, during the eight-day dedication of the altar by Judah Maccabee, a second Tabernacle (analogous to the Second Passover) was held because the festival had not been celebrated at its proper time.“ LESZYNSKY (Laubhüttenfest. 408f.) sieht in dieser Namensgebung einen Übersetzungsfehler von einer hebräischen Vorlage: Aus Chag Ha-Sochot (Fest der Zweige) sei Chag Ha-Sukkot (Laubhüttenfest) geworden.

<sup>308</sup> Vgl. mSuk 4,1.8 (KÜBLER. Sukka. 22.26).



10,6),<sup>309</sup> das Erhalten einer definitiven Bleibe (2Makk 10,6),<sup>310</sup> Blätter als Verzierung (2Makk 10,7),<sup>311</sup> das Lichtmotiv<sup>312</sup> (z.B. 2Makk 1,18.19–33: im Zusammenhang mit dem Altarfeuer)<sup>313</sup> respektive Leuchter<sup>314</sup> sowie möglicherweise die Wasserlibation.<sup>315</sup> Im rabbinischen Schrifttum hat zudem in beiden Traditionen das Hallel (Ps 113–118) seinen festen Platz<sup>316</sup> und in mBik 1.6 werden die beiden Feste zu einer Zeitspanne mit besonderen Regeln verbunden. Mit der Zeit emanzipierte sich das Tempelweihfest aber von seiner zumindest zwischenzeitlichen Prägung und betonte eigene Traditionsstränge (z.B. Chanukkaleuchter). Die Niederschrift des Johannesevangeliums liegt inmitten dieses Profilierungsprozesses.

<sup>309</sup> Vgl. mSuk 4,1.8 (KÜBLER. Sukka. 22.26). Vgl. auch Lev 23,40. Vgl. Suk 5,1 (zum Wasserschöpfen beim Laubhüttenfest): „Wer die Freude [...] nicht gesehen hat, hat in seinem Leben noch keine Freude gesehen“ (Übersetzung DERS. Sukka. 28).

<sup>310</sup> Vgl. HERR. Hanukkah. 332: Das Motiv der Hütte (vgl. Lev 23,42f.) wird anders interpretiert (vgl. 2Makk 10,6): Während das Laubhüttenfest das Fristen während der Zeit des Widerstandes in den Höhlen bezeichnet, so spricht die Tempelerrichtung nun vom Definitiven. Anders MOLONEY. 313: „As well as recalling God’s care during the Exodus, Dedication also focused on the evidence of God’s ongoing care in the restoration of the Temple“.

<sup>311</sup> Vgl. mSuk 4,3 (KÜBLER. Sukka. 22). MORGENSTERN (Chanukkah. 8) und NOAM (Miracle. 216f.) verbinden diese Aussage mit der Tradition des Lulab beim Laubhüttenfest. LESZYNSKY (Laubhüttenfest. 407) weist auf Jub 16,30ff. hin, wo das Laubhüttenfest mit Kränzen und Zweigen zelebriert wird. ABEL (Fête. 542f.) ist überzeugt, dass die Laubhütten-Tradition in der Winterzeit „ne ... plus sa signification propre“ gehabt hätte (vgl. auch RANKIN. Origins. 94: „improbable“). Er sieht vielmehr in den Palmzweigen in 1Makk 13,51 Zeichen der Freude und des Sieges (so auch Königsberger, vgl. HÖPFL. Chanukafest. 168); und das Blattwerk in 2Makk 10,6f. als Erinnerung an die Zeit in den Höhlen beim Zeitpunkt des Laubhüttenfestes. Verschiedentlich wurde in der Forschung auch der Vorschlag gemacht, diese Textpassage mit Dionysos, dem bergbewohnenden und rispenhaltenden Gott der Freude zu verbinden (so RANKIN. Origins. 109–116).

<sup>312</sup> Vgl. bShab 21ab; siehe STEINSALTZ. Shabbat. 102: Schammai (1. Jh. v.Chr.) hat die Tradition gepflegt, am ersten Tag von Chanukka acht Kerzen anzuzünden und an jedem weiteren Tag ein Licht weniger. Dies begründet er mit der Tradition beim Laubhüttenfest, am ersten Tag 13 Stiere zu opfern und mit zunehmender Festdauer je einen Stier weniger (vgl. Num 29,12–34).

<sup>313</sup> Am Laubhüttenfest wurde in der Nacht der Tempelvorhof mit riesigen Kandelabern beleuchtet und Fackeltänze wurden aufgeführt, vgl. mSuk 5.1–3 (MACH. Feste. 111).

<sup>314</sup> Vgl. mSuk 5.2. Während beim Laubhüttenfest vierarmige Leuchter aufgestellt wurden (KÜBLER. Sukka. 29), so an Chanukka die doppelte Anzahl (acht). Vgl. auch BerR 35,3 (zur Tempelweihe unter Salomo): „Those seven days, however, the Israelites ate and drank and made merry and lit candles“ (NEUSNER. Genesis Rabbah. 22).

<sup>315</sup> Dafür plädiert HERR (Hanukkah. 332), obwohl es keinen Anhaltspunkt in den Makabäerbüchern gibt: „The custom of Simḥat Bet ha-Sho’evah (‘the water-drawing festival’), with its kindling of torches and lamps in the courts of the Temple and the city of Jerusalem, seems likely to have been transferred as well from Sukkot to Ḥanukkah“. Vgl. mSuk 4.9 (KÜBLER. Sukka. 22). Vgl. HERR. Hanukkah. 331–333. Zum Laubhüttenfest, vgl. OTTO. Feste. 100–101 (Altes Testament); MACH. Feste. 110–111 (Judentum). RANKIN (Origins. 96) bezeichnet die Aufnahme des Wassermotivs an Chanukka als „hardly credible“.

<sup>316</sup> Zum Laubhüttenfest, vgl. MACH. Feste. 110; CORRENS. Mischna. 240–242 (Suk 4.1: „das Hallel [...] acht [Tage]“); zum Tempelweihfest, vgl. HERR. Hanukkah. 332: „The entire *Hallel* is said on each of the eight days“; bShab 21b. NOAM (Miracle. 216) sieht in 1Makk 4,54 eine Anspielung auf das Hallel. Dagegen Königsberger, der das Hallelgebet als ein allgemeines Zeichen jüdischer Festfreude sieht (HÖPFL. Chanukafest. 168).

## 5.6 Festsymbolik (Leuchter / Licht)

Das Anzünden des Chanukkaleuchters ist heute „[t]he central ritual of the eight-day Festival“.<sup>317</sup> Der Ursprung dieser Tradition liegt aber im Dunkeln.<sup>318</sup> Für die Herkunft des Lichtsymbols werden in der Forschung verschiedene Vorschläge angeboten: (1) Das Aufstellen von Lampen geht auf den syrischen Erlass zurück, vor dem Haus Weihrauch zu opfern (vgl. 1Makk 1,54f.).<sup>319</sup> (2) Die Lichttradition verweist auf die Wintersonnenwende respektive auf den Sonnenkult.<sup>320</sup> (3) Sie erinnert an den Sieg der Makkabäer, der mit Fackeln freudvoll auf den Strassen zelebriert wurde.<sup>321</sup> (4) Sie verarbeitet das Motiv des Feuers aus 2Makk.<sup>322</sup> (5) Die Nähe des Tempelweihfests zum Laubhüttenfest hat zu einer Übernahme der Lichttradition geführt.<sup>323</sup> (6) Es handelt sich um

<sup>317</sup> BRAUNSTEIN. Hanukkah Lamp. 333 (333–335). Archäologische Funde aus dem Mittelalter offenbaren unterschiedliche Typen von Chanukka-Leuchtern und Verzierungen mit kunstvollen Motiven: „Since the earliest documented examples, Hanukkah lamps have generally borne some form of decorative element or imagery [...]. Motifs include floral designs and scrollwork, animal and human figures, and architectural elements“ (334).

<sup>318</sup> Erwähnt in mBQ 6.6 (vgl. auch RANKIN. Origin. 134–136). Das Lichtmotiv ist bereits bei JOSEPHUS greifbar (Ant. XII 325) und gemäss bShab 21b gab es diese Tradition bereits zur Zeit von Hillel und Schamai (1. Jh. v.Chr.).

<sup>319</sup> MORGENSTERN (Chanukkah) ist überzeugt, dass es eine syrische Festvorlage gab, die durch eine Lichttradition bestimmt war (7) und acht Tage dauerte (4). Eine solche Tradition erkennt er bereits in Jer 7,17–18 oder 11,12–13 (41f.; vgl. auch 54f.). Nach AALEN (Begriffe. 145f.) wurde dieser verunreinigenden Zeremonie eine eigene entgegengestellt, welche die „Reinigung der Türen und Straßen nach der heidnischen Verunreinigung“ (146) zum Ziel hatte. Auch RANKIN (Origins. 135) bezeichnet die Leuchter vor der Tür als „long-established custom“. Diese führt er auf eine geforderte Verehrung von Apollo (Gott der Strassen und Türwächter, auch Sonnengott) zurück, dem Schutzpatron der Seleukiden (140–145).

<sup>320</sup> RANKIN (Origins. 233–256) sieht den Ursprung von Chanukka in einem Kronos-Helios-Fest (auch Apollo genannt). Er führt antike Schriftsteller auf, die von heiligen Feuern und Lichtfesten berichten (116f.) und spricht von einem Dionysos- respektive Hephaistos-Kult (Gott des Feuers) (64f.).

<sup>321</sup> So ZEITLIN (Hanukkah. 8f./Anm. 20) mit Verweis auf 2Makk 4,22.

<sup>322</sup> So RANKIN. Origins. 62: 2Makk „does seek to offer an explanation of the light-symbol“ (vgl. Kapitel 6.2.2). In 2Makk 1,18(–36) wird an das Feuer Nehemias erinnert, das aus dem persischen Grossraum stammt. RANKIN (Origins. 68f.) interpretiert diesen Hinweis als Einfluss eines iranischen Feuerkultes. In 2Makk 2,10f. wird an Erzählungen von wunderbar aus dem Himmel fallendem Feuer erinnert; vgl. HERR. Hanukkah. 331: „Fire had descended from heaven at the dedication of the altar in the days of Mose and at the sanctification of the Temple of Solomon; at the consecration of the altar in the time of Nehemia there was also a miracle of fire, and so in the days of Judah Maccabee (1:18–36; 2:8–12, 14; 10:3)“. RANKIN [Origins. 65] verweist zudem auf 1Kön 18,33–38 [Elia] und Ri 6,21 [Gideon]; siehe dazu auch seine Zusammenstellung von Feuer- und Lichtthemen im Alten Testament [65–67]). Gemäss 2Makk 10,3 wird aber kein neues Wunder gezeichnet, sondern das Feuer entsteht durch das Aneinanderschlagen von (Feuer-)Steinen. RANKIN (Origins. 70f.) geht trotzdem davon aus, dass das Sonnenmotiv leitend ist. Licht und Feuer haben in der Antike einen engen Bezug: Vgl. BÖCHER. Licht. 83–107: „Licht begegnet als Feuer“ (89) nicht nur allgemein in den Religionen, sondern zeigt sich im Hebräischen bereits „durch die Sprachverwandtschaft von *’or* [...] und *’ur*“ (90). Auch das Neue Testament bleibt mit „seinen Aussagen über Licht und Feuer [...] in den Bahnen des zeitgenössischen Judentums“ (106).

<sup>323</sup> Zur Nähe der beiden Feste, siehe Kapitel 6.5.5. Kritisch AALEN (Begriffe. 142f.); ABEL (Fête. 544) erwähnt Edersheim, der vorschlägt, das Laubhüttenfest habe den Lichtritus von Chanukka geerbt.

eine Innovation,<sup>324</sup> die eventuell erst aus der Zeit von Herodes dem Grossen stammt.<sup>325</sup> (7) Der Chanukkaleuchter erinnert an den siebenarmigen Tempelleuchter (Ex 25,31–40; 37,17–24).<sup>326</sup>

Die Entstehung der Lichttradition liegt im Dunkeln. Auch ist die Bedeutung der Symbolik unklar: (a) Handelt es sich um einen Hinweis auf die Sonne?<sup>327</sup> (b) Um ein Zeichen des Sieges über Antiochus?<sup>328</sup> (b) Wird darin ein alttestamentliches Lichtmotiv transparent?<sup>329</sup> (c) Gilt sie als Bild für das Licht der Thora?<sup>330</sup> (d) Ist sie Ausdruck der Herrlichkeit respektive Heiligkeit Gottes?<sup>331</sup> (e) Respektive der Gegenwart des Geistes?<sup>332</sup> (f) Symbolisiert das Licht Frei-

<sup>324</sup> So ZEITLIN. Hanukkah. 36: „Hanukkah, and the kindling of lights, is absolutely an independent institution“. Eventuell floss die Lichttradition erst später ein, wie dies HOCHFELD (Entstehung. 282) vermutet: „Jedenfalls wissen das erste und zweite Makkabäerbuch noch nichts von dem Lichtsymbol, und das ist ausschlaggebend für die Annahme, dass die Lichter eine andere Entstehung haben müssen und anfänglich mit dem Hanukka nichts zu [tun] hatten“. Kritisch AALEN. Begriffe. 143–145.

<sup>325</sup> Krauss bringt die Entstehung dieser Tradition mit der Herrschaftszeit von Herodes in Verbindung und interpretiert dementsprechend Aulus Persius Flaccus (Sat 5,179–182; siehe oben), so RANKIN. Origins. 80f. Vgl. dazu auch bShab 21b: Die Tradition des Leuchters wird im Zusammenhang mit Hillel und Schamai erwähnt, welche in diesem Zeitraum lebten. Hängt diese Tradition mit einer pharisäischen Neuausrichtung des Festes zusammen? Sollte das Andenken an die Hasmonäer geschmälert werden, indem das Fest an die alttestamentliche Tradition gebunden wurde (vgl. RANKIN. Origins. 86f.; in Diskussion mit Hochfeld)? RANKIN (Origins. 87) spricht sich gegen die Entstehung der Lichttradition in dieser Zeit aus.

<sup>326</sup> STEINSALTZ. Shabbat. 101: „[T]he Chanukka lights commemorate the Temple candelabrum“. Vgl. auch BALZ. ἐγκαίνια. 911. Während in 1Makk 4,49f. erwähnt wird, dass der siebenarmige Menora-Leuchter im Heiligtum installiert wurde, werden die beiden Leuchter in späteren Werken zueinander in Beziehung gesetzt, siehe die Notiz bei STEINSALTZ. Shabbat. 101.

<sup>327</sup> Z.B. MORGENSTERN. Chanukkah. 109f. Dagegen AALEN. Begriffe. 147: Das Fest hat „nichts mit der Wintersonnenwende oder überhaupt mit der Sonne zu tun“.

<sup>328</sup> Vgl. STEIN. Liturgy I. 104 (in Diskussion mit PesR).

<sup>329</sup> Im Alten Testament wird die Lichtsymbolik mit verschiedenen Motiven verbunden: mit dem gerechten Herrscher (2Sam 23,4), als Ausdruck von Freude (Est 8,16; Ps 97,11), mit Gott selbst respektive seiner Nähe (Ps 5,7; 36,10; 89,16; 104,2; Hab 3,4), mit Gerechtigkeit (Ps 37,6; Mi 7,9), mit Wahrheit (Ps 43,3); als Synonym für Leben (Ps 49,20; 56,14), mit Recht (Hos 6,5; Jes 51,4), mit Gericht (Jes 26,9), als Knecht des Herrn (Jes 42,6; 49,6). Vgl. die Auflistung bei RANKIN. Origins. 156: „God, His instructions, His word, His commandments, His prophets, the knowledge of God, Wisdom“.

<sup>330</sup> So Grätz (gemäss HOCHFELD. Entstehung. 267; RANKIN. Origins. 156); ABEL. Fête. 545f. mit Hinweis auf Spr 6,23; Ps 118,105 LXX (vgl. dazu auch PesR 8,5). BRAUNSTEIN (Hanukkah Lamp. 333) weist darauf hin, dass einer der ältesten Leuchter aus dem Mittelalter Spr 6,23 eingraviert trägt (Das Gebot ist eine Leuchte und das Gesetz ein Licht). In den beiden Makkabäer-Büchern findet sich aber keine solche Festbegründung, auch wenn die Thora eine Rolle spielt (z.B. 1Makk 3,48; 2Makk 8,23; vgl. auch RANKIN. Origins. 168–170). Positiv ABEL. Fête. 546: „Elles [Anm. = Lichter] figurent le triomphe de la Loi obtenu par Judas et les siens sur les ténèbres du paganisme“; auch bShab 23b bringt das Chanukkalicht mit dem Licht der Thora in Verbindung.

<sup>331</sup> So AALEN. Begriffe. 146. Vgl. auch BÖCHER. Licht. 97: „Licht und Feuer bezeichnet im Alten Testament und in den Texten des antiken Judentums vor allem die Sphäre Gottes“. Im Midrash Rabba 15,5 (vgl. FREEDMAN. Midrash Rabbah. 645) weist das Licht, das der Mensch anzündet, auf Gottes Licht hin, das er empfängt; der Mensch soll Gott ‚Licht‘ zurückgeben. In bShab 21b.22a wird dem Chanukkalicht Heiligkeit zugesprochen (קדושה; vgl. STEINSALTZ. Shabbat. 102.104).

<sup>332</sup> Vgl. RANKIN. Origins. 222f. (mit Hinweis auf Offb 4,5).

heit?<sup>333</sup> (g) Repräsentieren die Flammen die einstigen Opfergaben des Altars?<sup>334</sup> (h) Soll sie eine messianische Hoffnung wecken?<sup>335</sup> (i) Sind sie Zeichen der Wunder von Chanukka?<sup>336</sup> Die frühen Quellen schweigen zur Bedeutung des Lichts, so dass eine Interpretationsoffenheit nicht zu vermeiden ist.

### 5.7 Festzahl (Acht)

Die Zahl Acht hat im achtermigen Chanukka-Leuchter einen festen Platz in der Festtradition erhalten.<sup>337</sup> Im Scholium Megillat Taanit wird nun gefragt, warum die Festzahl acht ist. Wäre nicht sieben die adäquatere Zahl?<sup>338</sup> Zwar liefert bei der Tempelweihe im Chronikbericht das siebentägige Laubhüttenfest<sup>339</sup> den Festhintergrund, aber bereits hier ist ein zusätzlicher Tag eingefügt (2Chr 7,9).<sup>340</sup> In 2Makk wird jedenfalls an das achttägige Tempelfest unter Salomo (vgl. 2Makk 2,12) erinnert. Gemäss mSuk 4.1 und 4.8 war es in späteren Zeiten üblich, diesen achten Tag als Schlussfest zu zelebrieren.<sup>341</sup> Die achttägige Chanukka-Feier lehnt sich an dieser Tradition an.<sup>342</sup> Die Anzahl Tage

<sup>333</sup> Siehe dazu Kapitel 6.2.4.

<sup>334</sup> Vgl. ABEL. Fête. 545.

<sup>335</sup> Nach RANKIN (Origins. 221) wird in 1Kön 11,36; 15,4; 2Kön 8,19; 2Chr 21,7 verheissen, „that David will always have a lamp before Jahveh in Jerusalem“. Der Ausdruck ‚Leuchte Israels‘ habe dabei „attained Messianic character“ (vgl. auch Ps 132,17). Kritisch dazu ZEITLIN. Hanukkah. 33–36.

<sup>336</sup> Wunder werden im Talmud immer wieder im Zusammenhang mit dem Chanukkalicht erwähnt (z.B. bShab 23b). Vgl. STEINSALTZ. Shabbat. 111.169; MAIMONIDES. Mishneh Torah. 144f.

<sup>337</sup> Die Anzahl Lichter eines Festes sind nicht zufällig. Das Barbarafest hat z.B. zwölf Lichter, um auf die zwölf Monate im Jahr hinzuweisen (vgl. MORGENSTERN. Chanukkah. 96). Die acht Lampen wurden jedenfalls in Unterscheidung zum siebenarmigen Menorah-Leuchter gewählt. Gemäss einer späteren rabbinischen Regel durfte die Anzahl Lampen eines Leuchters ausserhalb des Tempels nicht sieben sein, vgl. bAS 43a (SCHNEIDER. Tractate Avodah Zarah. 43a<sup>3</sup>).

<sup>338</sup> Das Scholium (P) verweist auf die siebentägigen Weihefeierlichkeiten unter Mose und Salomo. Auch bHor 6b spricht von einer siebentägigen Tempelweihfeier unter Salomo (NEUBERGER. Tractate Horayos. 6b<sup>3</sup>). Zur Problematik, siehe NOAM. Miracle. 206–210; mit Verweis auf 2Makk 2,12 und Lev 9,1.24, wo bereits ein achter Tag angezeigt wird. Die Chanukka-Tradition selbst beeinflusste die spätere Darstellung der salomonischen Tempelfeier. Vgl. NOAM. Miracle. 210 (das Anzünden von Lichtern, wie dies für Chanukka typisch ist, wird zurück verlegt; vgl. BerR 35,3).

<sup>339</sup> Vgl. Lev 23,34.

<sup>340</sup> In 2Chr 7,9 wird am achten Tag ein zusätzlicher Feiertag angefügt (Schlussfest / Schmini Azeret). Vgl. bereits Lev 23,36; Num 29,35 (in PesK 28 ist diesem achten Tag eine eigene Piska gewidmet). In 1Kön 8,65 werden hingegen nach dieser siebentägigen Feier zunächst nochmals sieben Tage angehängt. Erst dann entlässt Salomo die Festteilnehmer am achten Tag (1Kön 8,66).

<sup>341</sup> Siehe KÜBLER. Sukka. 22.26/Anm. 21; ausser dem Rezitieren des Hallels und dem Charakter der Festfreude war aber keine weitere Festtradition am achten Tag bestimmend. Die Laubhütte wurde am Nachmittag des siebten Tages abgebrochen (so FELSCH. Feste. 176). Vgl. bAr 10a (Laubhüttenfest und Schlussfest bilden zusammen das achttägige Fest. In der Diaspora wurden zwei Schlussfeste angehängt und damit neun Tage gefeiert).

<sup>342</sup> Für RANKIN (Origins. 92) haben die acht Tage ursprünglich nichts mit dem Laubhüttenfest zu tun, sondern sie geben die Zeitspanne an, die für die Vorbereitung des Tempelkultes nötig wurde. Etwas später (78) erwähnt er eine Belegstelle, die untersagt, vor dem Ablauf von sieben Tagen heiliges

entsprechen jüdischer Festtradition von Tempelweihen und Restaurationsfeiern.<sup>343</sup> In späteren Quellen wird diese Festdauer anders begründet: (1) mit der benötigten Zeit, um neues Öl herzustellen,<sup>344</sup> (2) Reinheitsvorschriften,<sup>345</sup> (3) dem Wiederherstellen des Altars und seiner Gefässe,<sup>346</sup> (4) der Aufrichtdauer des Kandelabrus aus Lanzen,<sup>347</sup> (5) dem acht Tage dauernden Ölwunder,<sup>348</sup> (6) in Andenken an die acht Märtyrer in 2Makk 7,<sup>349</sup> (7) einem Wortspiel.<sup>350</sup>

## 6. Das Tempelweihfest und Joh 10,22–39

Jesus hält sich im Johannesevangelium wiederholt an Festzeiten in Jerusalem auf. Die Festeinleitung in Joh 10,22 weicht dabei von den anderen Einleitungen ab (vgl. Joh 2,13; 6,4; 7,2.10; 11,55, etwas anders auch 5,1),<sup>351</sup> was einerseits daran liegen mag, dass das Tempelweihfest keines der grossen Feste wie Passah oder Laubhüttenfest darstellt,<sup>352</sup> andererseits unterstreicht, dass an diesem Fest Jesus nicht von ausserhalb nach Jerusalem kommt, sondern sich bereits dort befindet (vgl. Joh 7,10).<sup>353</sup> Da im Evangelium Festnennung und Inhalt der jeweiligen Perikope stets einen Bezug aufweisen, ist dies auch für Chanukka zu erwarten.<sup>354</sup> Ein Konsens, wie dieser Bezug aussieht, besteht in der Johannes-

---

Öl herzustellen, wenn jemand mit getöteten Heiden in Berührung gekommen wäre (was beim makkabäischen Aufstand der Fall war).

<sup>343</sup> Vgl. Kapitel 6.1. So auch REGEV. Hanukka. 88f.

<sup>344</sup> Siehe auch DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 103: Um neues Öl herzustellen, mussten Lieferanten nach Tekoa im Gebiet von Asser gehen (Galiläa), was acht Tage in Anspruch nahm.

<sup>345</sup> Siehe auch DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 103: Weil die Makkabäer mit Leichen in Berührung kamen, mussten sie sich zuerst sieben Tage reinigen.

<sup>346</sup> NOAM. Miracle. 226.

<sup>347</sup> Siehe NOAM. Miracle. 226. In PesR 2 werden die sieben Lanzen zu acht, zwei Traditionen vermischen sich (siehe 211/Anm. 44).

<sup>348</sup> Siehe NOAM. Miracle. 226. Da der Ölkrug für einen Tag gereicht hätte, wird in der jüdischen Literatur auch gefragt, wieso sich das Wunder nicht auf die Zahl sieben, sondern auf die Zahl acht bezieht. Die Antworten sind vielfältig: (1) Wundersam war, dass am ersten Tag nicht der Gesamtvorrat, sondern nur ein Achtel des Öls verbraucht wurde. (2) Die Makkabäer gossen nur einen Achtel des Ölvorrates in den Leuchter – und dennoch brannte er den ganzen Tag. (3) Zwei Wunder werden addiert – der Ölfund plus die sieben weiteren Tage. (4) Die Zahl Acht erinnert an die Wiedereinführung der Beschneidung am achten Tag (diese Tradition war während der seleukidischen Herrschaft verboten). Siehe auch DICKER. Tractate Shabbos. 21b<sup>4</sup>; STEINSALTZ. Shabbat. 103.

<sup>349</sup> Vgl. NODÉ. Dédicace. 374. Siehe auch JÜDISCHER VERLAG. Moas zur. 95–104.

<sup>350</sup> ABECASSIS (Miracle. 4–8) schreibt, dass nicht nur das Wort ‚Hasmonäer‘ mit der Zahl acht verwandt sei, sondern auch das hebräische Wort für Öl.

<sup>351</sup> Typische Wörter bei den Festnennungen sind: ἐγγύς (2,13; 6,4; 7,2; 11,55) ἤν (2,13; 6,4; 7,2; 11,55), πάσχα respektive ἑορτή (2,13; 5,1; 6,4; 7,2.10; 11,55), τῶν Ἰουδαίων (2,13; 6,4; 7,2.10; 11,55), καὶ ἀνέβη / ἀνέβησαν (2,13; 5,1; 7,10; 11,55) εἰς Ἱεροσόλυμα (2,13; 5,1; 6,4; 11,55).

<sup>352</sup> Dies könnte auch die etwas andere Einleitung in Joh 5,1 erklären.

<sup>353</sup> Vgl. Kapitel 3.2.3.

<sup>354</sup> Vgl. Kapitel 5.1.

forschung nicht.<sup>355</sup> Im Folgenden werden bekannte Vorschläge skizziert und neue Gedanken präsentiert.

### 6.1 Struktur Joh 7–10

Im dritten Kapitel wurde die Zusammengehörigkeit der Kapitel 7–10 aufgezeigt:<sup>356</sup>

|                             | Laubhüttenfest (Joh 7)  | Tempelweihfest (Joh 10)                              |
|-----------------------------|---|--|
| Liturgie <sup>357</sup>     | Das Laubhüttenfest bildet die liturgische Vorlage des Tempelweihfestes. |  |
| Christologie <sup>358</sup> | Die Frage nach Christus wird gestellt.                                  | Die Frage nach Christus wird an Jesus herangetragen. |
| Tempel <sup>359</sup>       | Das Laubhüttenfest wird als Tempelfest gezeichnet.                      | Chanukka gilt als Tempelfest per se.                 |

Die strukturelle, entstehungsgeschichtliche und inhaltliche Nähe der beiden Festkapitel lässt vermuten, dass der implizite Autor die rahmengebenden Feste bei Jesu drittem Jerusalemaufenthalt (Joh 7–10) bewusst in Szene setzt.

### 6.2 Die Festbezeichnung ἐγκαίνια und das Tempelmotiv

Der johanneische Name für das Chanukkafest spricht nicht nur von einer Einweihung, sondern auch vom Neuen, das im Einklang mit dem Bisherigen steht.<sup>360</sup> Explizit wird in Joh 10,22–39 aber weder ein Begriff aus dem Wortfeld ‚Neues‘ verwendet, noch das Tempelmotiv forciert. Auf inhaltlicher Ebene stellt der implizite Autor jedoch das Neue vor, das mit Jesus gekommen ist: die Tempelchristologie. Dafür spricht, dass Jesus bereits vorgängig als Tempel gezeichnet wurde, in dieser Passage das Tempelmotiv im Setting dreimal ge-

<sup>355</sup> So auch DENNERT. Hannukah. 432; JOHNSON. Feasts. 123.

<sup>356</sup> DAISE (Feasts. 157–170) bezeichnet die Feste im Johannesevangelium als „temporal benchmarks“ (157); diese haben aber nicht nur eine strukturierende Funktion. Vgl. Kapitel 5.1; DENNERT. Hanukkah. 437f.

<sup>357</sup> Siehe Kapitel 6.5.5.

<sup>358</sup> Siehe Kapitel 4.3.1.

<sup>359</sup> Siehe Kapitel 5.1.

<sup>360</sup> Siehe Kapitel 6.5.2.

nannt steht (Fest und zweimal Ort) und er danach nie mehr im Tempel auftritt (vgl. Joh 11,56). Bis anhin wurde Jesus als irdischer Ort von Gottes Herrlichkeit (Joh 1,14), seine gottoffenbarende Funktion (Joh 1,51), sein Leib als Tempel (Joh 2,21) und ein neuer Gotteszugang (Joh 4,23) betont.<sup>361</sup> Dazu passt nun, dass die Perikope zweimal auf Jesu Gottverbundenheit hinführt (vgl. V.30.38). Jesus selbst wird zum neuen Gotteszugang. Dieser Zugang führt über Jesu Offenbarungsworte und seine Werke, in denen seine Gottesnähe zugänglich wird.<sup>362</sup> Die Begegnung mit Gott wird nicht mehr über einen zentralen Kultort definiert, sondern über Jesus.

### 6.3 Das Altarfest und der Gesalbte (Christus)

Ein Forschungszweig greift auf die Schriftlesung in Num 7,1 zurück (mMeg 3.6). Darin wird von einer Salbung des Altars gesprochen. Während in der LXX für die Altarsalbung ἔχρισεν steht, so beginnt die zu untersuchende Perikope beim Tempelweihfest mit der Klärung (V.24), ob Jesus „der ‚Gesalbte‘ (ὁ χριστός) sei“.<sup>363</sup> Das gleiche griechische Wort ist in beiden Texten gegeben. Im Johannesevangelium fehlt aber das Motiv des Altars gänzlich. Ein Altar vermittelt Gottes Gegenwart (praesentia divina) und er ist Ort von Gottes Heiligkeit (vgl. V.36).<sup>364</sup> Um diese Präsenz Gottes geht es auch in der Perikope (vgl. V.30.38).<sup>365</sup> Eine weitere Funktion des Altars ist es, göttliches Leben zu vermitteln. Auch diese Funktion übernimmt Jesus, wie V.28 zeigt: Er bietet ewiges Leben an.<sup>366</sup>

### 6.4 Das Motiv der Heiligkeit

Die Heiligkeit Jesu (V.36) wird in der Literatur wiederholt als entscheidender Aspekt beim johanneischen Tempelweihfest angegeben.<sup>367</sup> Heiligkeit spricht nicht nur von Gottes Gegenwart im Heiligtum,<sup>368</sup> sondern auch von Gottes Präsenz in Jesus.<sup>369</sup> Menken weist darauf hin, dass in 1Makk 4,48 das gleiche

---

<sup>361</sup> Siehe Kapitel 5.1.

<sup>362</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>363</sup> Vgl. MENKEN. Feste. 282.

<sup>364</sup> Vgl. RATSCHOW. Altar. 306.

<sup>365</sup> Siehe Kapitel 6.4.

<sup>366</sup> Der christologische Vorzug gegenüber dem Altar ist offenbar: Im Gegensatz zum Tempel, der vernichtet werden kann, kann das Leben, das Jesus anbietet, nicht entrissen werden (vgl. V.28f.).

<sup>367</sup> Forschungspositionen, siehe DENNERT. Hanukkah. 435/Anm. 14.

<sup>368</sup> Vgl. z.B. 1Kön 9,5; 2Chron 7,16; 1Makk 4,48.

<sup>369</sup> Das Wort ‚heilig‘ wird im Evangelium selten gebraucht: Neben Jesus (V.36) werden Gott, der Geist sowie die Glaubenden mit diesem Attribut bezeichnet: Heiligung von Jesus und den Seinen (Joh 17,17.19), Jesus als Heiliger Gottes (Joh 6,69), der heilige Geist (Joh 1,33; 14,26; 20,22), der

Verb (ἀγιάζω) für „die Wiedereinweihung eines Teils des Tempels nach der Entweihung durch Antiochus verwendet“<sup>370</sup> wird. Auch in Num 7,1, der Thorallesung an Chanukka (mMeg 3,6), wird das Wort benutzt:<sup>371</sup> Das Zelt (σκηνή) sowie Altar und Geräte werden geheiligt.<sup>372</sup> Da in Num 7,1 im gleichen Zusammenhang auch das Wort χρίω fällt, sieht Menken darin eine Erzählstrategie: „Der Evangelist lässt in dem in Joh 10,22–39 erzählten Konflikt nicht nur Jesus von seiner Heiligkeit sprechen, sondern auch die Szene damit beginnen, dass ‚die Juden‘ Jesus fragen, ob er der ‚Gesalbte‘ (ὁ χριστός) sei“.<sup>373</sup> Für Kerr wird Jesus so zum neuen Ort der Schechina.<sup>374</sup> Problematisch ist, dass das Wort nicht im Zentrum der Perikope steht.<sup>375</sup> Es kann in Joh 10,22–39 aber im Zusammenhang der Einheit Jesu mit dem Vater, also dem Motiv seiner Gottverbundenheit und Göttlichkeit, gelesen werden (vgl. V.30.38).

### 6.5 Messianische Zeit und Rettergestalt (Freiheit / Hoffnung)

Die frühen Quellen lassen keine Verbindung zwischen Chanukka und Christus erkennen.<sup>376</sup> In 1Makk 4,46; 14,41 wird zwar das Erscheinen eines Propheten erwartet,<sup>377</sup> es handelt sich dabei aber nicht um eine messianische Figur. Mit Judas, dem Makkabäer, wäre zumindest eine heroische Rettergestalt aufs engste mit der Festgründung verbunden. Unerfüllte Hoffnungsaussagen in 2Makk 2,8.18 deuten zudem darauf hin, dass mit dem jährlichen Begehen von Chanukka nicht nur der Tempelrückgewinn zelebriert, sondern gleichzeitig ein letztgültiges Eingreifen Gottes erwartet wird.<sup>378</sup> Wurde gerade in der unmittel-

---

heilige Vater (Joh 17,11). Mit dem Verb wird Jesus ganz in den Bereich Gottes verortet. Er ist deshalb berechtigt, Göttlichkeit in Anspruch zu nehmen.

<sup>370</sup> MENKEN. Feste. 282. Es sind in 1Makk 4,48 aber die Höfe (τὰς αὐλάς), die geheiligt werden.

<sup>371</sup> MENKEN. Feste. 282; VANDERKAM. John 10. 149.

<sup>372</sup> Vgl. Kapitel 5.1.2: das Verb σκηνόω in Joh 1,14.

<sup>373</sup> MENKEN. Feste. 282.

<sup>374</sup> KERR. Temple. 248: „That the Johannine Jesus replaces the Temple, becoming the ‚locus of the Shekinah‘, is a recurring theme indicated by more than just 10.36“.

<sup>375</sup> So auch DENNERT. Hanukkah. 435. Er fügt hinzu, dass ἀγιάζω (V.36) und ἐγκαίνια (V.22) nicht die gleiche Wurzel haben (vgl. auch seine Widerlegung unterschiedlicher Forschungspositionen). Ihm ist insofern Recht zu geben, da V.36 nicht den Akt der Heiligung Jesu hervorhebt (Jesus muss nicht wie der einst verunreinigte Tempel zuerst geheiligt werden). Seine Kritik greift aber zu kurz, da das Motiv von Jesu Heiligsein durchaus in den Erzählszusammenhang von Jesu Gottverbundenheit in der Perikope passt.

<sup>376</sup> ABECASSIS (Miracle. 4–8) nimmt an, dass die für Chanukka typische Zahl Acht eine messianische Zahl sei (aber ohne Quellenangaben).

<sup>377</sup> Vgl. 1Makk 4,46: Der entweihte Altar wird niedergerissen, die Steine beiseite gelegt, „bis ein Prophet komme und entscheide, was damit geschehen solle“ (μέχρι τοῦ παραγενθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν). Vgl. auch 1Makk 14,41: Simon soll Anführer und Hohepriester sein, bis ein „wahrer Prophet“ (προφήτην πιστόν) komme.

<sup>378</sup> Vgl. die Hoffnungsaussagen in 2Makk 2,8. Beim jährlichen Begehen von Chanukka geht es damit nicht nur um ein Erinnern, sondern auch um ein Hoffen auf ein zukünftiges Eingreifen Gottes in



baren Zeit nach der Tempelzerstörung, in der das Johannesevangelium geschrieben wurde, Gottes erneutes Eingreifen ersehnt?<sup>379</sup> In der Chanukka-Forschung wird vermutet, dass „the expectation of a new deliverer“<sup>380</sup> den Festinhalt mitbestimmt habe.<sup>381</sup> Dazu passt Josephus’ Reden von Hoffnung und Freiheit.<sup>382</sup> Hoffnungs- (Joh 5,45) und Freiheitsaussagen (Joh 8,32.36)<sup>383</sup> sind im Evangelium an das Erscheinen von Jesus gebunden. Beide Motive sind aber nur undeutlich in der Perikope gegeben.<sup>384</sup> Auch wenn in den frühen Quellen die Kombination von Tempelweihfest und Christusgestalt fehlt, so sollte eine solche Möglichkeit nicht vorschnell verneint werden.<sup>385</sup> Joh 10,22–39 wäre aber die einzige Belegstelle aus dieser Zeit.<sup>386</sup>

## 6.6 Lichtmotiv

Das Lichtmotiv ist bei Flavius Josephus namensgebend für Chanukka, einer zeitnahen Schrift zum Johannesevangelium. Das Fehlen dieses Motivs in Joh 10,22–39 überrascht deshalb, da es vorgängig in Joh 8,12 und 9,5 prominent auftaucht und sogar metaphorisch auf Jesus bezogen wird.<sup>387</sup> Drängt sich die Bezeichnung von Jesus als Licht beim Lichterfest nicht geradezu auf?<sup>388</sup> Oder könnte es sein, dass gerade dieses Schweigen zum narrativen Instrumenta-

---

der Geschichte (vgl. 2Makk 2,18). In diese Richtung REGEV. Hanukkah. 104: „Perhaps the authors even portrayed Hanukkah as a festival of eschatological hopes“. Vgl. auch Kapitel 6.6.10 (reguläre Leseordnung): Ez 34 (das Sammeln der Herde und die davidische Messiasgestalt).

<sup>379</sup> Vgl. BILL. I. 1003f. (zu Mt 26,61): „Im Jahre 70 wandelte sich diese Erwartung (Anm.: die Mehrung der Herrlichkeit des Tempels in der messianischen Heilszeit) dann zu der Hoffnung, dass in den Tagen des Messias der Tempel in unbeschreiblicher Herrlichkeit neu erstehen werde, um nie mehr zu vergehen“. DENNERT (Hannukah. 432) verweist auf Westcott, der von einem nationalen Feiertag mit Hoffnung auf zukünftige Freiheit ausgeht.

<sup>380</sup> VANDERKAM. John 10. 148.

<sup>381</sup> Vgl. VANDERKAM. John 10. 148; NODET. Dédicace. 321–375; DENNERT. Hannukah. 432f. FELSCH (Feste. 229) sieht den Wunsch nach Befreiung von der römischen Fremdherrschaft als „an Chanukka besonders nahe liegend“.

<sup>382</sup> Eine solche Kombination dürfte nicht nur in den wenigen Jahren bis zum Bar-Kochba-Aufstand Grund für ein unerwartetes Einbrechen von Gottes Heilsgegenwart geliefert haben (vgl. MENKEN. Feste. 282/Anm. 148.). Felsch versteht dementsprechend die Einleitung der Perikope als Ausdruck der religiösen Hoffnung: Jesus wohlgesinnte ‚Juden‘ würden von ihm erbitten, er solle sich endlich offen und öffentlich als Messias zeigen. Siehe Anhang zu V.24c. Kritisch anzumerken ist, dass die Perikope nicht von einem solchen Hoffnungsschimmer getragen ist (vgl. V.31.39).

<sup>383</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.4.4. POIRIER (Hanukkah. 476) verbindet das Freiheitsmotiv mit Chanukka.

<sup>384</sup> Das Motiv der Hoffnung könnte in V.24c entdeckt werden (vgl. Anhang zu V.24c). Und das Motiv der Freiheit in der Aussage, dass niemand die Glaubenden Jesus entreissen kann (vgl. V.28c).

<sup>385</sup> RANKIN (Origins. 273–278) deutet Chanukka als Anbrechen eines neuen Zeitalters (278: „the divine sovereignty in the New Age“).

<sup>386</sup> Kritisch VANDERKAM. John 10. 149.

<sup>387</sup> Vgl. BARRETT. 379: Er bezeichnet es als „bemerkenswert, daß Jesus – obwohl das Anzünden der Lampen ein solch charakteristischer Zug des Festes bereits zur Zeit des Josephus war [...] – hier nicht als das Licht der Welt bezeichnet wird“.

<sup>388</sup> Vgl. Kapitel 3.4.4.

rium des impliziten Autors gehört? Während die Kapitel 7–10 auf Joh 10,22–39 zulaufen,<sup>389</sup> sind darin unterschiedliche Motive des Offenbarwerdens gegeben. Schrittweise wird Jesus in diesen Kapiteln als Christus vorgestellt, der das Licht der Welt ist und es vermag, die Augen von Menschen zu öffnen.<sup>390</sup> Da Jesus bereits vorgängig als Licht bezeichnet worden ist, dieses Wort beim Lichterfest aber fehlt, könnte dies Folgendes bedeuten: An Chanukka wird das metaphorische Reden über Jesus als Licht verlassen, weil inhaltlich vorgestellt wird, worum es bei der Lichtmetapher geht: um Jesu Gottverbundenheit (V.30.38).

### 6.7 Πατήρ (Zahl Acht)

Die Zahl Acht ist die prägende Festzahl an Chanukka.<sup>391</sup> Auffallend ist nun, dass das Wort ‚Vater‘ in Joh 10,22–39 ursprünglich auch achtmal gesetzt wurde.<sup>392</sup> Ein solch numerisches Platzieren von Wörtern in einem Text stellt ein bekanntes Textphänomen dar.<sup>393</sup> Da die Perikope die Schlusspassage einer längeren Sequenz darstellt, ist eine kunstvolle Gestaltung zu erwarten. Der auffallende Wechsel zwischen Nominativ und Genitiv und das zweimalige Hinführen auf eine Einheitsaussage (V.30.38) weist auf die Kreativität des impliziten Autors. Dadurch drückt er die enge Verbundenheit zwischen Vater und Sohn aus. Wenn das Lichtmotiv bei Chanukka als Gegenwart und Herrlichkeit Gottes gedeutet wird,<sup>394</sup> dann wird die implizite Botschaft transparent: Was der Leuchter symbolisiert, wird in Jesus Vaterbeziehung präsent. In ihm ist Gott gegenwärtig. Er ist das wahre Licht, das in die Welt scheint.

---

<sup>389</sup> Vgl. Kapitel 3.6.

<sup>390</sup> Vgl. Kapitel 3.6. In Joh 7,4 wird Offenheit und Offenbarung gefordert, in Joh 7 die Christusfrage gestellt und in Joh 8,12 Jesus metaphorisch als Licht der Welt präsentiert. In Joh 8 folgt Jesu Identität als Gottverbundener und in Joh 9 wird das Erkennen Jesu narrativ entfaltet (vgl. Joh 9,5). In Joh 10 wird sodann Jesus als (Christus-)Hirte vorgestellt. Da die dabei gewählte Bildsprache undeutlich bleibt, folgt folgerichtig die Frage nach vollständiger Offenheit (V.24).

<sup>391</sup> Siehe Kapitel 6.5.7.

<sup>392</sup> Vgl. die textkritische Diskussion zu V.38 sowie Kapitel 2.1.4.

<sup>393</sup> Dieses Gestaltungselement wird auch in Ps 30 vermutet (Chanukka-Psalm): „The number of divine names [...] add up to twelve, which is the number of tribes of Israel. Perhaps the psalm suggests that this healing of an individual is a type of what God does for all the tribes” (CLIFFORD. Psalms I. 158).

<sup>394</sup> Siehe Kapitel 6.5.6.

## 6.8 Antiochus IV. und Jesus

Beim Vergleich zwischen Antiochus IV. und Jesus werden in der Forschung fünf Motive diskutiert.<sup>395</sup> (1) Gottgleichheit: Münzfunde sowie die Makkabäerbücher belegen, dass sich der seleukidische Herrscher als Gott verehren liess.<sup>396</sup> Die V.30.36.38 lassen keinen Zweifel an Jesu einzigartiger Zuordnung zu Gott. (2) Blasphemievorwurf: In jüdischen Ohren wurden solche Vergöttlichungen als ungeheuerliche Anmassung erachtet, was Antiochus IV. den Vorwurf der Blasphemie einbrachte.<sup>397</sup> In ähnlicher Weise wird Jesus in V.33.36 mit den beiden Hapax legomena (βλασφημία, βλασφημέω) angeklagt.<sup>398</sup> (3) Tod durch Steine: Antiochus IV. findet seinen Tod in einem Tempel durch herabfallende Steine (2Makk 1,16).<sup>399</sup> Da das Motiv der Steinigung in V.31 gegeben ist, vermutet Menken eine literarische Abhängigkeit.<sup>400</sup> (4) Offenheit: Einen weiteren Hinweis verdankt VanderKam seinem Kollegen Professor William Adler. „[He] suggested the possibility that in the Jewish demand to have Jesus reveal himself ‚plainly‘ (10:24 [παρρησίᾳ]) readers might see some parallel with the Jewish rejection of Antiochus‘ claim to be god ‚made manifest‘“.<sup>401</sup> (5) Wahnsinn: In einem Spottgedicht bezeichnet Polybius den seleukidischen König als

<sup>395</sup> VANDERKAM (John 10. 154) geht davon aus, dass die Erzählungen rund um Antiochus IV. Ephiphanes zur Zeit der Niederschrift des Evangeliums noch „fresh in the minds of Jewish people“ waren.

<sup>396</sup> MENKEN. Feste. 282; VANDERKAM. John 10. 154 (mit Hinweis auf MØRKHOLM, O.: Antiochus IV of Syria. Classica et mediaevalia. Dissertationes 8. Kopenhagen 1966. 113.132). DENNERT (Hanukkah. 433f.) weist darauf hin, dass Antiochus‘ Anspruch, Gott gleich zu sein, nicht zentral in den Makkabäerbüchern sei, sondern dass der Stein des Anstosses die Profanisierung des Tempels sei.

<sup>397</sup> Vgl. MENKEN. Feste. 282. Vgl. 2Makk 9,28.

<sup>398</sup> Vgl. dazu Kapitel 4.3.3 (Traditionsmaterial); GUILDING (Gospel. 131) verweist zudem auf die Leseordnung Lev 24,1–25,13 an Chanukka und damit den „locus classicus for the punishment of blasphemy“, siehe Kapitel 6.5.9.

<sup>399</sup> MENKEN. Feste. 283: „Neben der schon genannten Geschichte vom Tod des Antiochus in 2Makk 9 finden wir in 2Makk 1,13–17 noch eine weitere Tradition über seinen Tod. Dieser Version zufolge war der König mit einigen Leuten in das Heiligtum der persischen Göttin Nanea hinein gegangen, angeblich um mit ihr die heilige Ehe zu vollziehen, in Wirklichkeit aber um die Tempelschätze zu rauben. Die Priester der Nanea verschlossen das Heiligtum, in dem Antiochus sich befand, öffneten eine geheime Luke in der Decke und stürzten Steine herab, die den König zerschmetterten“.

<sup>400</sup> Vgl. MENKEN. Feste. 282f.: „Hier wird der Gotteslästerer Antiochus gesteinigt; im JohEv wollen ‚die Juden‘ Jesus wegen Gotteslästerung steinigen“ (283). Vgl. auch Kapitel 4.2.1. Dieser Vorschlag überzeugt nicht vollends: (1) Der seleukidische König findet seinen Tod nicht durch Steinigung, sondern durch Steine, die ihn begraben. (2) Die Kombination von Gotteslästerung und Steinigung weist traditionsgeschichtlich auf Lev 24. Beide Traditionen dürften unabhängig voneinander daraus geschöpft haben. (3) Der Steinigungsversuch in V.31 ist nicht ein Spezifikum des Tempelweihfestes, sondern bereits in Joh 8,59 zu finden. (4) Der Tod von Antiochus IV. wird auch anders erzählt: tödlichen Sturz vom Wagen (2Makk 9,8) respektive Selbstmord ins Meer (Megillat Antiochus). (5) Während der widergöttliche Herrscher am Ende erkennt, dass man sich als sterblicher Mensch nicht über Gott erheben, sondern sich diesem unterwerfen soll (2Makk 9,12), so wird ein solcher Weg der Erkenntnis im Johannesevangelium gerade nicht eingeschlagen. Jesus bleibt der Gottverbundene (V.30.38).

<sup>401</sup> VANDERKAM. John 10. 156/Anm. 30.

μαίνόμενον. Ein ähnlicher Vorwurf begegnet in Joh 10,20 an Jesus gerichtet.<sup>402</sup> Menken hält den Ertrag des Vergleichs zwischen Jesus und Antiochus IV. wie folgt fest: Die „Beziehung zwischen dem Tempelweihfest und dem in Joh 10,22–39 Erzählten besteht darin, dass Jesus [...] von den ‚Juden‘ als ein Gotteslästerer wie Antiochus Epiphanes behandelt wird“.<sup>403</sup> Diese These nährt sich aus einzelnen Textbeobachtungen, die aber auch anders begründet werden können.<sup>404</sup>

### 6.9 Jesus und die Makkabäer

Für Johnson stellt sich Jesus als guter Hirte dar (Joh 10,1–18), um einen Kontrast zu den kriegerischen Makkabäern aufzubauen.<sup>405</sup> Wie das Vorgehen von Petrus mit gezücktem Schwert gegen Malchus zeige (Joh 18,10), prägen auch gewalttätige Bilder die johanneische Erzählung.<sup>406</sup> Solche Missinterpretationen eines kriegerischen Messias wolle der implizite Autor mit dem Bild des guten Hirten zurückweisen. Kritisch anzufügen ist bei dieser These, dass das Motiv des guten Hirten vorgängig entfaltet wird und dass die gesetzstreu Pharisäer nicht mit den kriegerischen Makkabäern vergleichbar sind.<sup>407</sup>

### 6.10 Schafmotiv und Guilding's These (Leseordnung)

Das Motiv der Schafe in V.28f. verweist nach Guilding auf Chanukka: „Jesus' discourse at Dedication depends very little on the *ritual* of that feast, but is closely bound up with the themes of that feast, and even more closely with the synagogue lections read at that season; for the theme of nearly all these readings is the theme of sheep and shepherds, of God the Shepherd of Israel and of the coming Messianic shepherd-prince, who like God himself, would be his

<sup>402</sup> Vgl. VANDERKAM. John 10. 154.156 (mit Hinweis auf PATON, W.R.: Polybius. The Histories. Bd. 5. London 1926).

<sup>403</sup> MENKEN. Feste. 283. Auch KERR (Temple. 253) befürwortet diese These, obwohl er in seiner abschliessenden Analyse keine einheitlichen Erzählzüge zwischen Jesus und Antiochus IV. feststellen kann. „The figure of the Johannine Jesus is polyvalent: sometimes he is like Antiochus [...]; sometimes in direct contrast“. Und: „The contemporary Jews are like their Maccabaeian ancestor [...] and unlike them“.

<sup>404</sup> Jesu Göttlichkeit (Joh 5), das Motiv der Steinigung (Joh 8), der Blasphemievorwurf (vgl. Kapitel 4.3.3). Die Offenheitsforderung ist im Zusammenhang der Kapitel 7–10 zu lesen (vgl. Kapitel 3.6). Der Vorwurf von Wahnsinn geht der Perikope voraus (Joh 10,20). Der Vergleich zwischen Jesus und Antiochus bringt das Problem mit sich, dass damit indirekt die negative Meinung der Juden über Jesus hervorgehoben wird (und nicht die Identität Jesu, wie es das Ziel des Evangeliums ist).

<sup>405</sup> Vgl. JOHNSON. Feasts. 124.

<sup>406</sup> Vgl. JOHNSON. Feasts. 128.

<sup>407</sup> Kritik auch bei DENNERT. Hanukkah. 434.

people's shepherd".<sup>408</sup> Ihre These gründet in der Vorstellung, dass sich der Aufbau des Johannesevangeliums an einem Dreijahres-Lesezyklus orientiert.<sup>409</sup> Die Lese passages des zweiten Jahres, Lev 24,1–25,13 (Leuchter und Blasphemie) und Ez 34 (Der messianische Hirtenkönig), wären für Joh 10 jedenfalls einsichtig.<sup>410</sup> Denn Christusanspruch und Verwerfung sind in der Perikope zentral.<sup>411</sup> Ihre Theorie wurde in der Forschung teilweise übernommen,<sup>412</sup> oft lässt sich aber ein gewisses Unbehagen feststellen.<sup>413</sup> Widerspruch erhielt sie vor allem aufgrund der These, dass sich bereits im ersten Jahrhundert die Leseordnung am Dreijahres-Zyklus ausrichtete.<sup>414</sup>

### 6.11 Psalm 30 (Not und Errettung) und 118 (Hallel)

Die zwei Grundthemen, die in Ps 30 leitend sind, bestimmen auch das Johannesevangelium: Tod und Leben.<sup>415</sup> Das Errettet-Werden aus dem Totenreich und das Gotteslob passen zum auferstandenen Christus, der den Tod überwindet. Zwar wird in Joh 10,22–39 die definitive Verwerfung von Seiten der ‚Ju-

---

<sup>408</sup> GUILDING. Gospel. 3 (siehe auch 127–142). Das Schafmotiv beim Tempelweihfest ist für sie die offensichtliche Bestätigung ihrer Theorie: „Here is the clearest possible proof of the influence of the three-year lectionary system on the pattern of the Gospel” (130).

<sup>409</sup> GUILDING. Gospel. 3 (so auch 231): „It is suggested, then, that the Fourth Gospel appears to be a Christian commentary on the Old Testament lectionary readings as they were arranged for the synagogue in a three-year-cycle” (zur Begründung, siehe 6–23).

<sup>410</sup> GUILDING (Gospel. 130–132) gibt fürs erste Jahr Gen 46,28–47,31 (Jakob und Joseph) und Sach 10,6–11,7 (Rückkehr Israels und die falschen Hirten) an. Im zweiten Jahr wird Lev 24,1–25,13, der „locus classicus for the punishment of blasphemy” (131), gelesen, und die Haftara dazu ist Ez 34, die treulosen Hirten und das Kommen eines davidischen Hirtenkönigs (V.23–24). Im dritten Jahr folgt Dtn 20,10–22,5 (Kriegsrecht und verschiedene Anweisungen) sowie 1Sam 17 (David und Goliath).

<sup>411</sup> Vgl. Hirtenmotiv (Joh 10,1–18), Christusfrage (V.24), Hirtensymbolik (V.26–28), Blasphemie (V.31–33). Vgl. auch GUILDING. Gospel. 131f.

<sup>412</sup> BARRETT zeigt sich positiv gegenüber ihrer These (369), bleibt aber kritisch gegenüber Einzelaussagen, beispielsweise zu einem Bezug zwischen V.29 und Ez 37,17.19 (380): „Diese Berührungen sind nicht so eng, daß sie überzeugen könnten“; BROWN (I. 405) gibt sich vorsichtig bejahend: „[I]f Jesus really spoke in Jerusalem during the feast of Dedication, what topic would have been more natural than the readings the people had recently heard in the synagogues“; würdigend ist VANDERKAM. John 10. 149–153: „intriguing contribution“ (149), unkritisch ZIMMERMANN. Christologie. 246f.

<sup>413</sup> Vgl. THEOBALD. 687: „Wer dennoch an einer Verbindung zwischen Hirtenthematik und dem Fest festhalten möchte“; SCHNACKENBURG II. 382: „fraglich bleibt“; BROWN I. 405: „Miss Guilding would suggest“; Lindars. 366f.: „Guilding [...] has attempted“.

<sup>414</sup> Vgl. THEOBALD. 687: „Doch lassen sich aus dem erst spät in talmudischer Zeit bezeugten dreijährigen synagogalen Lesezyklus [...] kaum sichere Rückschlüsse auf das 1. Jh. ableiten“; VANDERKAM. John 10. 150f.: „The question is rather: were there, for each sabbath, *stipulated* passages from the law and prophets as there were at later times” (150). Und: „it is still possible that she is correct“ (151).

<sup>415</sup> Vgl. CLIFFORD. Psalms I. 158: „Two metaphorical systems are at work: (1) going down, death, silence, and (2) rising up, life, praise“.

den‘ geschildert,<sup>416</sup> was zum Tod am Kreuz führen wird, aber der Psalm hat ansonsten keinen Anhaltspunkt in der Perikope.<sup>417</sup> Psalm 118 dagegen ist ein bekannter christologischer Text in der jungen Kirche,<sup>418</sup> dessen Verse 25–26 explizit als Hosanna-Ruf in Joh 12,13 verwendet werden. Die Hallelpsalmen 113–118 wurden beim Laubhüttenfest und Chanukka rezitiert.<sup>419</sup> In der Forschung werden deshalb Anklänge in Joh 7–10 gesucht: Joh 7,38,<sup>420</sup> Joh 8,12 und 9,5,<sup>421</sup> 8,16,<sup>422</sup> 8,42,<sup>423</sup> 8,56,<sup>424</sup> 10,7.9.<sup>425</sup> Menken ist sich bewusst, dass die einzelnen Stellen „nicht besonders schlagend“<sup>426</sup> sind, argumentiert aber von der Vielzahl der Belege her. Auch beim Tempelweihfest werden Anspielungen gefunden, insbesondere auf Ps 118: (1) Das Verb κυκλόω in V.24 kommt verdichtet in Psalm 118,10–12 vor.<sup>427</sup> (2) Der Ausdruck ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς in V.25 verweise auf Ps 118,26 (ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου).<sup>428</sup> (3) Brunson bezieht vorsichtig die Steinigungsabsicht aus V.31 auf Ps 118,22. „Jesus is not identified as the stone, but one could see subtle irony in that the Jews reject the true

<sup>416</sup> Vgl. Kapitel 4.2.

<sup>417</sup> Unsicher ist, ob Psalm 30 bereits im ersten Jahrhundert in der Festliturgie von Chanukka verwendet wurde.

<sup>418</sup> Vgl. MENKEN. Feste. 280: Ps 118,22f. (Mk 12,10f. par.; 1Petr 2,7; Apg 4,11); Ps 118,25f. (Mk 11,9f. par.); Ps 118,26 (Mt 23,39 par.; vgl. Joh 12,13)

<sup>419</sup> Vgl. Kapitel 6.5.5.

<sup>420</sup> FELSCH (Feste. 201) vermutet, dass die in der Forschung unklare Herkunft von ἐκ τῆς κοιλίας (Joh 7,38: aus seinem Leib) aus Ps 114,8 stammt. Denn der hebräische Begriff קַיִם kann je nach Vokalisation Quelle oder Leib bedeuten.

<sup>421</sup> Vgl. MENKEN. Feste. 280: Der Hinweis, dass Jesus das Licht ist, nehme Ps 118,27 auf, nämlich „dass Gott uns erleuchtet“. Vorsichtig auch BRUNSON. Psalm 118. 313–315.

<sup>422</sup> Vgl. MENKEN. Feste. 279f.: „Nun wird in Suk IV,5 erzählt, dass nach R. Jehuda (um 150 n.Chr.) die Priester [...], etwas anderes sangen, [...], was soviel bedeutet wie ‚ich und er‘ und als ‚Israel und Gott‘, d.h. als Ausdruck der Solidarität Gottes mit Israel verstanden wurde“. Diese Aussage bezieht er auf die Rede Jesu von sich (ich) und dem Vater (er) in Joh 8,16.

<sup>423</sup> MENKEN. Feste. 280 (in Bezug auf Ps 118,26): „Der Evangelist hat Jesu ‚Kommen im Namen des Herrn‘ zweifellos ausgelegt als sein ‚Kommen von Gott her‘ (vgl. 5,43 mit 8,42)“.

<sup>424</sup> Vgl. BRUNSON. Psalm 118. 284–316; MENKEN. Feste. 280: Die Formulierung in Joh 8,56 (Abraham, euer Vater, jubelte darüber, dass er meinen Tag sehen sollte) orientiere sich an Ps 118,24 (dies ist der Tag, den der Herr gemacht, lasst uns über ihn jubeln und fröhlich sein). BRUNSON (Psalm 118. 308–315) äussert vorsichtig, dass die Ich-bin-Aussage in Joh 8,58 und das Motiv der Steinigung in Joh 8,59 (der Eckstein wird verworfen) einen Psalmbezug haben.

<sup>425</sup> Vgl. BRUNSON. Psalm 118. 317–350; MENKEN. Feste. 281: Die Rede von Jesus als Tür lehne sich an Ps 118,20 (Das ist das Tor des Herrn, die Gerechten werden durch es hinein gehen).

<sup>426</sup> MENKEN. Feste. 281.

<sup>427</sup> Vgl. BRUNSON. Psalm 118. 352f. Diese These würde das Hapax Legomenon (κυκλόω) in V.24 erklären (im Psalm wird aber von umkreisenden Nationen gesprochen).

<sup>428</sup> Vgl. BRUNSON. Psalm 118. 353f. Die These würde Licht in die Bedeutung des Väterverweises in V.25 bringen: Derjenige, der im Namen des Herrn kommt (vgl. Joh 12,13), ist derjenige, der im Namen des Vaters wirkt.

cornerstone by picking up stones from the temple“.<sup>429</sup> Dieser Umgang mit Intertextualität wird in den Kommentaren mit Vorsicht begegnet.<sup>430</sup>

### 6.12 Die Werke (Wunder)

In seinem Aufsatz konzentriert sich Dennert auf das Werkmotiv beim Tempelweihfest: „This study offers a new proposal concerning the importance of the Hanukkah setting of Jesus‘ discourse in John 10:22–39 by arguing that the discourse’s focus on Jesus‘ works suits the festival of Hanukkah because of the tendency to associate Hanukkah with miracles and the use of miracles to justify its observance“.<sup>431</sup> Das Motiv der Wunder ist zwar heutzutage beim Chanukkahfest zentral,<sup>432</sup> in den frühesten Quellen fehlt aber ein solcher Bezug.<sup>433</sup> Er wird erst im Laufe der Festentwicklung prägend (z.B. bShab 21b).<sup>434</sup> Um seine Theorie zu stützen, zieht er die These von Urban heran, der Hauptfokus beim Tempelweihfest liege auf Jesu Werken respektive auf seinen Wundern.<sup>435</sup> Diese Konzentration auf die Wunder führt zur Frage: Warum wurde dafür Chanukka gewählt? Das Motiv der Wunder wäre auch bei anderen jüdischen Festen gegeben (z.B. Passah).<sup>436</sup>

## 7. Das Tempelweihfest im Johannesevangelium

In der Johannesforschung wird ein Zusammenhang zwischen Festnennung und Inhalt der jeweiligen Passage vermutet.<sup>437</sup> Gleichzeitig wird gerätselt, wie diese Beziehung beim Tempelweihfest aussieht.<sup>438</sup> In dieser Arbeit wurden unter-

<sup>429</sup> BRUNSON. Psalm 118. 312f. Beim Tempelweihfest würde die Verwerfung in Form eines sozialen und definitiven Bruchs zwischen Jesus und den ‚Juden‘ erzählt.

<sup>430</sup> Vorsichtig LINDARS. 367: „[W]e cannot be sure of this allusion, as there is no hint of the psalm in the context, and the word, though uncommon, is quite natural“; BARRETT. 379: „[E]s ist aber doch sehr zweifelhaft, ob hier eine Anspielung beabsichtigt ist“. Beim johanneischen Tempelweihfest lassen sich jedenfalls keine eindeutige Anspielungen auf den Psalm finden.

<sup>431</sup> DENNERT. Hanukkah. 431.

<sup>432</sup> Vgl. PAL. Entstehung. 2.

<sup>433</sup> DENNERT (Hanukkah. 441f.) betont, dass in 2Makk 15,21 für die LXX einzigartig Gott als ein Wunder wirkender Gott vorgestellt wird (τερατοποιός). Das Wunder bezieht sich dabei aber auf das Kriegsglück der Makkabäer. Ein Feuerwunder wird zudem gerade im zweiten Makkabäerbuch verneint (2Makk 10,3). Im Johannesevangelium folgt ein anderes Lexem (ἔργον).

<sup>434</sup> So DENNERT. Hanukkah. 443.

<sup>435</sup> Vgl. DENNERT. Hanukkah. 447–451. Vgl. Kapitel 2.3 (nicht nur Jesu Werke, sondern auch sein Reden ist zentrales Motiv in der Perikope) und Kapitel 2.1.2 und 3.2.5e (das Wort ‚Werke‘ ist nicht mit ‚Wunder‘ in der Perikope wiederzugeben).

<sup>436</sup> Vgl. z.B. bAr 10b. Das Wunder an Chanukka verweist zudem auf ein Thema, das beim johanneischen Tempelweihfest gänzlich fehlt: die wundersame Ölstreckung (bShab 21b).

<sup>437</sup> Vgl. Kapitel 5.1.

<sup>438</sup> Vgl. VANDERKAM. John 10. 149.

schiedliche Zugänge vorgestellt.<sup>439</sup> Wenn alle Vorschläge berücksichtigt werden, dann fließt der Text förmlich von Anspielungen auf Chanukka über.<sup>440</sup> Und doch bleibt das Verdikt: Die gesamte Perikope könnte auch ohne dieses Fest gelesen und verstanden werden, denn der Inhalt der Perikope wird durch den Erzählfortschritt im Johannesevangelium getragen. Was bezweckt also die Erwähnung dieses spezifischen Festes? Zunächst ist festzuhalten, dass der implizite Autor aus dem jüdischen Kulturkontext heraus denkt und daraus seinen Text gestaltet. Es gehört zu seiner Eigenheit, Jesu Weg zum Kreuz mit einem Festkalender zu versehen. Die grundlegendere Frage ist, welche Kriterien zu wählen sind, um sich seinem Verständnis anzunähern:

|                           |   |
|---------------------------|---|
| Struktur und Kreativität: | Joh 10,22–39 stellt den Schluss- und Höhepunkt der Kapitelfolge Joh 7–10 dar. <sup>441</sup> Eine besonders kunstvolle Gestaltung des Textes ist zu erwarten. |
| Tempelmotiv:              | Das Setting konzentriert sich auf das Tempelmotiv (Tempelweihfest, Tempel, Säulenhalle Salomos).  |
| Christologie:             | Im Zentrum der Perikope steht die Christusfrage und damit Jesu Gottesbeziehung.   |

In Joh 10,22–39 vertieft der implizite Autor seine Christologie und präsentiert das Neue, das in Jesus angeboten wird. Da die Passage zweimal auf Spitzenausagen der Gottesbeziehung Jesu hinausläuft (V.30.38), lautet die implizite Botschaft des Textes: Nicht mehr der Tempel eröffnet den Gotteszugang, sondern Jesus.<sup>442</sup> Beim Tempelweihfest wird der neue Zugang zu Gott präsentiert und dieser Zugang führt über das Verständnis der Person Jesu. Seine Identität wird durch sein Reden und Wirken erschlossen und der Glaube an ihn führt zu Gott als Vater. Diese tempelchristologische Lesart bildet das Zentrum der Perikope. Diesem Fokus können nun weitere Tempelaspekte zugeordnet werden (zum Beispiel das Angebot göttlichen Lebens oder Jesu Heiligkeit als Hinweis auf Gottes Gegenwart in ihm). Jegliche Aspekte sind zu prüfen, die diesen Sachverhalt unterstreichen (z.B. das achtfache und kunstvolle Erwähnen der Vater-Sohn-Beziehung). Ob der implizite Autor mit dem Lichtmotiv spielt, ist unklar. Denkbar ist, dass er Gestaltungselemente aus der Liturgie in der Textgestaltung

---

<sup>439</sup> So auch DENNERT. Hanukkah. 438.

<sup>440</sup> Dies sind: (strukturelle) Verbundenheit mit dem Laubhüttenfest (Joh 7–10), Tempelmotive (V.22f.), Umringen (V.23), Christusfrage (V.24), Offenheit (V.24), Werke (V.25.32f.37f.), Vater (V.25.29f.32.36.38), Hirt und Schafe (V.28f.), Leben (V.28), Jesu Gottverbundenheit (V.30.35.38), Steinigungsabsicht (V.31), Idolatrie und Blasphemie (V.33.35), Heiligkeit (V.35).

<sup>441</sup> Siehe Kapitel 6.6.1.

<sup>442</sup> Siehe Kapitel 5.1.



integriert (z.B. Hirtenmotiv).<sup>443</sup> Die Gestaltung des Texts ist zu würdigen. Der implizite Autor arbeitet seine Festkenntnisse auf kreative Art in den Text ein.<sup>444</sup>

---

<sup>443</sup> Weniger überzeugend ist dahingegen ein Konzept, das sich am gottlosen Antiochus orientiert (die Argumentation wirkt verdreht) oder das die Wunder an Chanukka betont (es handelt sich nicht um den Fokus der Perikope).

<sup>444</sup> Unklar ist das Verhältnis des impliziten Autors zum Chanukka-Fest. Hätte er das Tempelweihfest nach der Tempelzerstörung auch gefeiert oder ist er auf der Seite der Bewohner von Lydda zu positionieren, welche das Fest nicht mehr gefeiert haben (vgl. tTaan 2.5; bRHSh 18b; jTaan 2.12; jMeg 1.4; jNed 8.1)? Es ist denkbar, dass Chanukka für ihn zum Zeichen einer trügerischen und vergänglichen Hoffnung wurde (der Tempel war zur Zeit der Niederschrift des Johannesevangeliums wieder zerstört). Dies würde erklären, wieso die Forschung Schwierigkeiten damit bekundet, adäquat zu den anderen johanneischen Festen das Verhältnis von Festnennung und Inhalt in Joh 10,22–39 zu bestimmen. Der implizite Autor nennt jedenfalls ein Fest, dessen Bedeutung mehr Fragen als Antworten in der Zeit nach der Tempelzerstörung aufgeworfen haben wird respektive neu gedeutet werden musste. Seine eigene Antwort führt zu einem beständigeren Gotteszugang (Tempelchristologie).

## VII. Ertrag und Perspektiven

Die Ergebnisse der einzelnen Kapitel werden nun präsentiert, ohne aber die gesamte Fülle an Textbeobachtungen zu wiederholen. Im ersten Teil wird eine Auslegung zu Joh 10,22–39 angeboten, im zweiten die neuen Perspektiven auf Joh 10,22–39 vorgestellt.

### 1. Auslegung von Joh 10,22–39

#### 1.1 Setting und Christusfrage (Joh 10,22–24)

**V.22.** Mit dem Tempelweihfest<sup>1</sup> (ἐγκαίνια) beginnt ein neues Fest im johanneischen Festzyklus. Dieses hat sich in enger liturgischer Anbindung ans Laubhüttenfest entwickelt und bildet mit diesem zusammen eine narrative Einheit im Johannesevangelium (Joh 7–10).<sup>2</sup> Trotz dieser Nähe akzentuiert das Adverb τότε einen szenischen Neuansatz, was auch der ingressive Aorist (ἐγένετο) bestätigt. Etwas abgerückt von den vorausgehenden Versen setzt der implizite Autor den *Schluss- und Höhepunkt* dieser Kapitelfolge. Da vorjohanneische und zeitgenössische Informationen zu Chanukka spärlich und disparat vorhanden sind, kann die Bedeutung dieses Festes zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums nicht mit abschliessender Sicherheit eruiert werden. Im Evangelium leitet es jedenfalls die höchste christologische Offenbarung vor den ‚Juden‘ und gleichzeitig Jesu definitive Verwerfung durch diese ein. Mit Jerusalem (Ἱεροσόλυμα) wird die Erzählung am Ort der historischen Entstehung des Fests lokalisiert. Auch wenn das Fest auf der ganzen Welt gefeiert wurde, stand in dieser Stadt der zurückeroberte und wieder eingeweihte Tempel. Bei der Niederschrift des Evangeliums war dieser aber bereits wieder zerstört, so dass eine kritische Komponente mitschwingt. Chanukka hatte seinen eigentlichen Festgrund (Tempeleinweihung) bereits wieder verloren. Die Frage nach dem irdischen Begegnungsort von Gottes Gegenwart blieb gestellt. Der Jahreszeithinweis im nachstehenden Satzglied verbindet das Fest (korrekt) mit der Winterzeit (χειμῶν),<sup>3</sup> in der es gefeiert wurde. Dieses Zeitfenster lenkt weg vom Laubhüttenfest, dem ehemaligen Tempelfest, und bereitet die letzte johanneische Passahzeit im Frühling vor. Es hilft dem Leser, das Chanukkafest jah-

---

<sup>1</sup> Siehe Kapitel 6.

<sup>2</sup> Siehe Kapitel 3.6.

<sup>3</sup> Siehe Kapitel 5.3.

reszeitlich einzuordnen, das nicht zu den grossen alttestamentlichen Feiern gehört.

**V.23.** Nach Fest-, Orts- und Zeitangaben wird Jesus (ὁ Ἰησοῦς) im Setting eingefügt, was wiederum als Hinweis auf den textlichen Neuansatz zu verstehen ist, da die zuvor verhandelte Hauptfigur erst nachträglich erscheint (vgl. Joh 10,19–21). Die Artikelsetzung vor Jesus betont ihn aber als bereits eingeführten Protagonisten. Er hält sich im Tempelareal auf (ἐν τῷ ἱερῷ). Während er an früheren Stellen an diesem Ort die Tempelhändler vorfand (2,14: εὔρεν), dem Geheilten begegnete (5,14: εὕρισκει) oder lehrte (7,28; 8,20: διδάσκων, vgl. auch Joh 18,19f.), so ist sein Umhergehen im Tempel im Evangelium einzigartig (περιεπάτει). Das Imperfekt betont trotzdem Jesu Gewohnheit, sich hier einzufinden und umherzugehen, wie dies bereits der synoptischen Tradition bekannt ist. Der Aufenthaltsort ‚Tempel‘ passt zum Fokus des Settings auf das *Tempelmotiv* und bestimmt die Interpretationsrichtung der Perikope mit. Jesus befindet sich in der Säulenhalle, die der Legende nach von Salomo errichtet wurde (ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος).<sup>4</sup> Mit seiner Erwähnung wird der Fokus von der Makkabäerzeit weg auf die Entstehungszeit des (ersten) Tempels gelenkt. Assoziationen und Bilder werden geweckt, die auch im weiteren Textverlauf anklingen. Jesus entstammt als Christus und königlicher Gesalbter aus der davidisch-salomonischen Linie. Auch mit ihm wird das Tempelmotiv verbunden. Die Frage nach einem beständigeren Gotteszugang ist implizit gestellt.

**V.24.** Die anfängliche Idylle des Tempelwandels Jesu wird durch den Auftritt der Juden (οἱ Ἰουδαῖοι) jäh unterbrochen. Diese literarische Figurengruppe ist im Evangelium nicht eindeutig zu bestimmen. Sie verweist jedenfalls auf den jüdischen Kulturkontext. Ihr Umringen (ἐκύκλωσαν οὖν αὐτόν) unterbricht Jesu Umhergehen und dies führt am Ende der Passage zu seinem definitiven Verlassen des Jerusalemer Tempels (vgl. Joh 11,56). Obwohl sie im Erzählverlauf der Perikope gegen Jesus vorgehen, so ist ihre Einstellung zu Beginn der Perikope noch offen. Die Übergangspassage Joh 10,19–21, der Höhepunkt eines innerjüdischen Ringens um ein adäquates Verständnis der Person Jesu, gibt sie als gespaltene Gruppe wieder. Sie können die Worte und Taten Jesu nicht einheitlich deuten. Ihre Unklarheit wird nun an Jesus hergetragen (ἔλεγον αὐτῷ). Ihr Beharren auf einer Antwort zeigt sich an der verwendeten Imperfektform. Die folgende Bis-wann-Frage (ἕως πότε) offenbart, dass der implizite Autor nun eine Grenze zu überschreiten gedenkt. Auf literarischer Ebene soll die *Christologie definitiv geklärt* werden, ein Thema, das in Joh 7 eingeleitet wurde. Die Absicht der Frage (ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις) bleibt allerdings undeutlich, was sich in der Disparität von Übersetzungs- und Interpretationsvorschlägen in der Forschung zeigt.<sup>5</sup> Geht es um eine Hoffnungsfrage oder um einen Ausdruck von Arglist? Dem impliziten Autor

<sup>4</sup> Siehe Kapitel 5.2.

<sup>5</sup> Siehe Anhang zu V.24c.

gelingt mit dieser interpretativen Unklarheit eine Meisterleistung. Nicht ein Entweder-oder ist leitend, sondern ein Sowohl-als-auch. Beide vorgängig erwähnten Parteien tragen genau ihre Frage an Jesus heran, zugleich hoffend als auch kritisch. Die Bedeutung der Frage selbst wird aus dem Wortspiel mit Joh 10,17f. ersichtlich. Jesus soll die ‚Psyche‘ der Juden loslassen (V.24), indem er seinen Anspruch, seine wahre Identität, offenbart. Weil er darauf eingeht, macht er sich angreifbar und gibt dadurch von sich aus sein Leben hin (Joh 10,17f.). Mit dem nachfolgenden Satzteil **εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός** lässt der implizite Autor die Fragenden ein Ich-bin-Wort imitieren, wie es die Leserschaft erwartet, es aber im Johannesevangelium als Glaubensaussage nirgends zu finden ist. Glauben scheint für ihn weniger ein formal korrektes Bekenntnis zu sein. Mit welcher Gefühlslage, welcher Erwartung oder welchem Ziel dieser Satz formuliert ist – Verärgerung, um politische Freiheit zu erlangen oder um gegen Jesu vorzugehen – bleibt ungenannt. Entscheidend ist, dass der implizite Autor sich durch die so formulierte Frage die Legitimation schafft, die Christologie zu vertiefen. Mit der Forderung nach Offenheit (**εἰπὲ ἡμῖν παρησίᾳ**) folgt ein Hauptsatz im Imperativ. Anders als bei den Synoptikern hat der implizite Autor den Aufruf zum Christusbekenntnis mit dem typisch johanneischen Wort **παρησίᾳ** ergänzt. Dieses knüpft an Joh 7,4 an und damit an die Aufforderung von Jesu Brüder, er solle sich endlich in Judäa offenbaren. Nun folgt die definitive Offenbarung.<sup>6</sup>

## 1.2 Erste Antwortrede Jesu und Reaktion (Joh 10,25–31)

**V.25.** Jesus geht auf die Frage der ‚Juden‘ ein (**ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς**). Wie hier wird er in der gesamten Perikope in einer defensiven, teilweise apologetischen Grundhaltung gezeichnet. Seine erste Antwortrede ist *kunstvoll* gestaltet und zeigt drei Beziehungen an: Jesus zum Nicht-Glaubenden, zum Glaubenden und zu Gott. Diese erhalten in der Satzgestaltung je ihren besonderen Ausdruck:<sup>7</sup>

|                     |  |
|---------------------|--|
| Ich – Ihr-Nicht     | Der Konflikt zwischen Jesus und den ‚Juden‘ wird im schroffen Gegensatz dargestellt (Entgegensetzung).   |
| Sie–Ich–Sie–Ich–Sie | Die Beziehung zwischen Jesus und den Glaubenden ist im Wechsel der Subjekte zu finden, was das wechselseitige Verhältnis in der Nachfolge imitiert (Subjektfolge). |
| Sohn // Vater       | Die Einheit von Vater und Sohn (V.30) wird in zwei Sätzen  |

<sup>6</sup> Siehe Kapitel 4.3.1.

<sup>7</sup> Siehe Kapitel 2.2.1.

mit gleichen Satzelementen vorbereitet (Parallelität).

Inhaltlich laden Jesu Worte und Werke zum Glauben ein, aber der Unglaube verschliesst den Zugang zu Jesus.<sup>8</sup> Erst, wer sich auf die Nachfolge einlässt (vgl. Joh 7,17), der wird eine Antwort auf die anfangs gestellte Christusfrage erhalten – und diese Antwort führt zu Gott. Irritierend ist zunächst, dass Jesus behauptet, sich bereits als Christus offenbart zu haben (εἶπον ὑμῖν), denn das Suchen nach einer Stelle mit dem Dreiklang eines sich als Christus offenbarenden Jesu, zuhörenden ‚Juden‘ und dem Offenbarungsort Jerusalem läuft ins Leere. Mit dem (egressiven) Aorist wird nicht an eine vergangene Begebenheit erinnert, sondern betont, dass die Beweisführung in Joh 7–10 nun abgeschlossen ist. Der Unglaube war aber dominierend, wie das Präsens zeigt (οὐ πιστεύετε). Die Fragenden erweisen sich ironischerweise gerade in ihrem Nachfragen und in ihrer Forderung nach Offenheit als blind (vgl. Joh 9,39). Sie haben nichts verstanden. Die blosser Offenbarungsrede hat sich schon früher als schwaches Element in der jesuanischen Beweisführung erwiesen (vgl. Joh 5,31; 8,13). Problematisch daran ist, dass Jesus von sich selbst Zeugnis ablegen muss. Zwar braucht es diesen *offenbarenden Redehinweis* von Jesus, um zu verstehen, wer er wirklich ist, aber das kräftigere und auch kunstvoller gestaltete Argument folgt erst an zweiter Stelle.<sup>9</sup> Es ist der *Werkbeweis* (τὰ ἔργα). Auch die Werke haben eine Sprache (μαρτυρεῖ) und wollen gehört werden und zum Glauben führen. Durch die Setzung von τὰ ἔργα als Nomen pendens gelingt es dem impliziten Autor, das Subjekt in Beziehung zu zwei Teilsätzen zu bringen, die je eine ähnliche Grundstruktur aufweisen. Im ersten Teilsatz wird Jesus als derjenige bezeichnet, der im Namen des Vaters handelt (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς). Weil ein solcher Hinweis auf Gott, den Vater, im zweiten fehlt, bleibt offen, worauf die Werke genau hinweisen. Offenbaren sie Jesus als Christus? Durch die Leerstelle bereitet der implizite Autor bereits hier sein christologisches Verständnis vor. Jesus ist kein politischer Messias, sondern als Christus offenbart er Gott (V.30).

**V.26.** Auch das ergebnislose Verhalten des Werkzeugnisses wird auf das Problem des Nicht-Glaubens zurückgeführt (ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε). Das Präsens will nicht an einzelne Stellen wie Joh 9,18–23 erinnern, sondern nimmt die wiederholte und grundsätzliche Verslossenheit der ‚Juden‘ auf. Auch wenn sich wie in Joh 10,21 einige von den Taten Jesu fasziniert zeigen, so ist auch dort kein wahrer Glaube zu attestieren. Dieser wird erst nachösterlich möglich. Dass man sich dabei auf Jesus einlassen muss, wird mit dem Motiv der Zugehörigkeit zum Hirten betont (οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν). Der Nicht-Glaubende entzieht sich der Nachfolge Jesu, der Glauben führt zu ihm. Nicht ein unreflektiertes Staunen über die Zeichen und Wunder Jesu (vgl.

<sup>8</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>9</sup> Siehe Kapitel 2.2.3.

Joh 6,14), sondern ein offenes Sich-einlassen auf seine Person ist gefragt. Dies ist das einzige und entscheidende Kriterium, das auf die Christusfrage eine Antwort zu geben vermag. In einigen Quellen ist mit **καθὼς εἶπον ὑμῖν** ein leserführender Hinweis zu finden, der den Textübergang von der Thematik des Unglaubens zum Glauben klar kennzeichnet.<sup>10</sup> Inhaltlich will dieser Zusatz aber nicht eine prädestinationische Festlegung betonen, sondern aufzeigen, dass der Unglaube der ‚Juden‘ sich gerade darin offenbart, dass diese die Frage nach Jesu Christusanspruch stellen. Die Glaubenden haben bereits verstanden, worum es Jesus in der Hirtenrede geht, denn Schafe hören und folgen dem Hirten nach. Nicht nur das Alter von Textzeugen, sondern auch die Textgeschichte und die interpretatorischen Schwierigkeiten, die dieser Zusatz mit sich bringt, sprechen für seine Ursprünglichkeit.

**V.27.** Die darauffolgende *Glaubensebene* beginnt mit einem Hinweis auf die Schafe Jesu, also so, wie der vorangegangene Satz endete (**τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ**).<sup>11</sup> Der implizite Autor fährt mit der Aufnahme von Sprachbildern aus der Hirtenrede fort (vgl. Joh 10,3f.14). Seine Aussagen entfaltet er entlang einer Subjektfolge, die in V.28 fortgesetzt wird: Ich-Sie-Ich-Sie-Ich-Sie. Auf der Textebene wird die wechselseitige Beziehung des Christushirten zu den Glaubenden angezeigt. Zunächst wird auf die Hörfähigkeit der Schafe rekurriert. Diese hören nicht nur die Stimme Jesu, sondern hören auf ihn (**τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν**). Ein solches aktives Hören ist der erste Schritt in die Nachfolge und damit Antwort auf die Christusfrage. Die Schafe selbst sind dem Hirten bekannt (**καὶ γὰρ γινώσκω αὐτά**). Nicht eine gesetzliche Forderung wird den Hinhörenden zuteil, sondern das Wissen, von Jesus erkannt zu sein. Nicht Gericht, sondern Gnade ist dabei leitend (Joh 1,17). Diese wohlwollende Zuwendung führt zur Nachfolge (**καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι**).

**V.28.** Bei den drei folgenden Satzgliedern ist die kunstvolle Subjektfolge gegen Ende aufgebrochen. Das Aufnehmen von Material aus der vorherigen Hirtenrede wird durch neue und vertiefende Gedanken ergänzt, um den Gewinn der Nachfolge zu betonen. Dafür wird das gleiche Motiv dreimal aus einer anderen Perspektive beschrieben.<sup>12</sup> Zunächst wird die Nachfolge mit dem Geschenk des ewigen Lebens verbunden (**καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον**). Dann wird die unverbrüchliche Gottesnähe vorgestellt (**καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα**), wobei der Zeithinweis nicht so sehr an den entferntesten Äon erinnert, als vielmehr an die Unmöglichkeit eines Ausschlusses der Glaubenden von diesem Lebensangebot. Und zuletzt wird jeglicher menschlichen oder überweltlichen Macht die Möglichkeit abgesprochen, den Glaubenden von diesem göttlichen Leben zu distanzieren (**οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου**). Niemand und nichts kann die Schafe aus der schützenden Hand Jesu

<sup>10</sup> Siehe Textkritik zu V.26 und Exkurs nach Kapitel 2.4.

<sup>11</sup> Siehe Kapitel 2.2.4.

<sup>12</sup> Siehe Kapitel 2.2.5.

entreissen. Gleichbleibend ist in allen drei Sätzen nicht nur das Motiv der Lebenszusage und Sicherheit, sondern auch eine Dimension, in der die Zeit aufgehoben wird. Die Subjekte wechseln gleichzeitig auf verspielte Weise, von Jesus über die Glaubenden zu allen übrigen. Der repetitive Charakter dieses Satzes unterstreicht die *Zentralität dieser Glaubensaussage* fürs Johannesevangelium. Da ein solches Lebensangebot kein Mensch zusichern kann, offenbart der Vers bereits hier die Nähe Jesu zum Vater (V.30).

**V.29.** Der Fokus im Text wird nun auf den Vater gelenkt, wie die Inklusion des Verses mit dem Wort *πατήρ* zeigt. Mit dem vorgezogenen *ὁ πατήρ μου* wird dem möglichen Einwand der Riegel vorgeschoben, der im Anschluss an V.28 vorgebracht werden könnte. Gott selbst ist doch grösser und kann jederzeit die von Jesus beanspruchten Schafe aus dessen Hand reissen (lassen). Auch wenn in dieser Arbeit die sogenannte Neutrum-Neutrum-Variante favorisiert wird, bringt V.29 textkritisch unlösbare Schwierigkeiten mit sich, die einerseits auf Abschreibfehler, andererseits auf Interpretationen und theologische Streitigkeiten in der frühen Kirche zurückzuführen sind.<sup>13</sup> Unabhängig von der Textwahl bleiben jedoch einige gleichbleibenden Beobachtungen. In V.29a wird der Vater als der Gebende (*δεδωκέν*) vorgestellt und damit in Parallelität zu Jesus als Geber (*δίδωμι*) in V.28a gesetzt. Und beide Verse enden mit dem Raubmotiv (*καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξαι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς*). Von einer nicht näher bestimmten Personengruppe wird gesagt, dass es ihr nicht gelingen wird, irgendetwas aus der Hand des Vaters zu rauben. Damit wird an all dasjenige angespielt, das Jesus vom Vater anvertraut worden ist (z.B. die Gabe göttlichen Lebens) – und das grösser ist als alles bisher Bekannte und Offenbarte in dieser Welt (*πάντων μεῖζόν ἐστιν*). Anhand der Parallelität der Aussagen in V.28f. führt der implizite Autor zum Einheitsmotiv (V.30).

**V.30.** Der letzte Vers der ersten Antwortrede ist aus der Argumentation in V.25–29 und damit als Schlusswort auf die Christusfrage zu verstehen. Nicht theologische Spekulationen über Sein und Wesen von Vater und Sohn sollten dabei die Diskussion bestimmen (*ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν*), sondern die Hinführung aus dem Kontext.<sup>14</sup> (1) Jesu Reden erweist ihn als Christus und damit als Offenbarer Gottes (V.25). (2) Jesu Wirken bestätigt die Verbundenheit mit seinem Vater (V.25). (3) Jesus bietet Lebensqualität und Schutz an, was nur in Gott seinen Ursprung haben kann (V.28). (4) Die Darstellung des parallelen Wirkens von Vater und Sohn in V.28f. spürt die Einheitsaussage vor, wobei der Vorrang des Vater als Gebender bewahrt bleibt. Das christologische Reden von Vater (und Sohn) gründet in der alttestamentlichen Verheissung, die von einem zukünftigen Nachkommen Davids spricht, dem eine besondere Vater-Sohn-Beziehung mit Gott zugesagt wird (vgl. 2Sam 7). Im Johannesevange-

<sup>13</sup> Siehe Anhang zu V.29.

<sup>14</sup> Siehe Kapitel 4.4.1.

lium wird diese Aussage als Offenbarungsverhältnis von Vater und Sohn interpretiert (vgl. Joh 14,9). Christologie wird zur Theologie und umgekehrt.

**V.31.** Der Einheitsaussage folgt nicht etwa eine Gegenrede, sondern eine physische Reaktion. Die ‚Juden‘ beginnen Steine aufzuheben (ἐβόσταν πάλιν λίθους), wie der Aorist zeigt, um sie auf Jesus zu werfen (λιθάσωσιν). Ob dieser Akt eine Tötung oder Vertreibung beabsichtigt, bleibt offen.<sup>15</sup> Mit der Geste wird jedenfalls radikal verneint, was Jesus soeben gesagt hat (vgl. Lev 24). Das **πάλιν** weist auf ein bekanntes literarisches Muster im Johannes-evangelium hin (Joh 8,59). Offenbarungsworte führen zum *Konflikt*. Wie in der synoptischen Verhörszene folgt offene Empörung auf eine theologische Spitzenaussage Jesu (vgl. Mk 14,64).

### 1.3 Zweite Antwortrede Jesu und Reaktion (Joh 10,32–33)

**V.32.** In eigentümlicher Weise folgen *analoge und digitale Reaktionsmuster* einander.<sup>16</sup> Während die Gegnerschaft ihre Missgunst nonverbal kommuniziert, bleibt Jesus auf der sprachlichen Ebene. Er ‚antwortet‘ auf den Steinigungsversuch (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς). Es wird nicht sogleich ersichtlich, wieso er auf seine vielen guten Werke (πολλὰ ἔργα καλὰ) rekurriert, denn nicht die Werke, sondern die Einheitsaussage war Stein des Anstosses. Der Grund ist darin zu suchen, dass der implizite Autor zunächst den in der Perikope zentralen *Werkbeweis* vertiefen möchte. Mit dem Hinweis auf die Quantität und Qualität werden zwei zusätzliche Argumente aufgeführt. Im Evangelium werden zwar nicht viele Werke in Jerusalem erzählt (Joh 5; 9), aber dennoch ist eine Vielzahl bekannt (vgl. Joh 20,30; 21,25). Der Plural lässt an das gesamte Lebenswerk Jesu denken. Das Qualitätsmerkmal dahingegen bezieht sich auf das Gutsein der Werke. Es spricht nicht davon, dass es auch noch irgendwelche schlechte Werke gibt, vielmehr charakterisiert das Adjektiv in einem absoluten Sinne die Werke des guten Hirten (Joh 10,11.14; vgl. auch Joh 2,10). Sie sind gut, denn sie stammen aus Gott, dem (guten) Vater (ἐκ τοῦ πατρὸς). Solche und nur solche hat Jesus gezeigt (ἔδειξα). Sie tragen zur Klärung bei, ob Jesus gemäss Gottes Willen handelt und lebt – oder ob seine Reden leere Phrasen sind. Befremdlich wirkt der Folgesatz. Denn wer würde in dieser Bedrohungssituation den Grund in ‚guten‘ Werken suchen (διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε)? Der implizite Autor spielt zum zweiten Mal mit dem Unerwarteten und lässt die Leser- bzw. Hörerschaft beim Thema der Werke verweilen. Durch das Repetieren drängt sich ein Vergleich zwischen den Werken Jesu und seiner Kontrahenten auf. Jesus tut Werke, die zum Leben führen (V.28), seine Kontrahenten hingegen solche, die zum Tod führen (V.31). Zwei Lebenszugänge

<sup>15</sup> Siehe Kapitel 4.2.2.

<sup>16</sup> Siehe Kapitel 2.2.8 und 2.3.



werden einander gegenüber gestellt. Der eine führt zu brachialer Gewalt aufgrund des Anspruches, das Gesetz zu erfüllen, der andere zu einer Vielzahl guter Werke, aufgrund einer Gottesbeziehung, in der Leben verheissen liegt.

**V.33.** Der implizite Autor lässt die ‚Juden‘ wieder gesittet antworten (**ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι**). Sie lassen sich auf eine Diskussion mit Jesus ein. Wie die Negation zeigt (**οὐ**), sind sie mit dem Interpretationsangebot Jesu aber nicht einverstanden. Ihr repetitives Aufnehmen (**περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε**) führt den Fokus auf *Jesu Reden* und damit auf seinen Anspruch. Der zweite glaubensstiftende Aspekt der Perikope wird thematisiert. Indirekt bestätigen die ‚Juden‘ so die gute Qualität der Werke Jesu, verneinen aber deren offenbarenden Gehalt. Wirken und Reden werden in eigentümlicher Weise auseinander dividiert. Für den Vorwurf der Blasphemie (**περὶ βλασφημίας**) wurde ein Hapax legomenon gewählt, das auch in der synoptischen Verhörszene den Verurteilungsgrund angibt. Das Verbindungswort (**καί**) liefert nicht etwa einen zweiten Anklagegrund, sondern deutet das Überlieferungsmaterial aus dem johanneischen Verständnis heraus (vgl. Joh 5,18). Blasphemie bedeutet, sich als Mensch auf eine Ebene mit Gott zu stellen (**καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν**). Die Frage nach der Göttlichkeit Jesu und damit seiner Gott offenbarenden und Gott vergegenwärtigenden Funktion als Christus ist gestellt.

#### 1.4. Dritte Antwortrede Jesu und Reaktion (Joh 10,34–39)

**V.34.** Mit der dritten Antwortrede tritt Jesus seine *Apologie* an (**ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς**). Nicht mehr und nicht weniger als die Frage nach dem Grund seiner Göttlichkeit steht auf dem Spiel – und damit, wieso er wie im Prolog und im Thomasbekenntnis im Evangelium in gottgleicher Sphäre eingezeichnet wird. Zunächst spricht der implizite Autor mit dem Hinweis auf die Schrift das gemeinsame Fundament an, mit dem er dem Vorwurf der Gotteslästerung begegnen will (**οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν**). Das Buch, das eine Steinigung bei Blasphemie fordert (vgl. Lev 24), wird herangezogen, um Jesu Anspruch zu rechtfertigen. Das gewählte Zitat stammt wörtlich aus Ps 81,6 LXX: „Ich sprach, Götter seid ihr“ (**ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε**). Indem an eine alttestamentliche Göttererhebung durch Gott erinnert wird, wird ein streng monotheistisches Konzept durchbrochen, das das Wort ‚Gott‘ nur für den einen wahren Gott reserviert (vgl. Joh 17,3). Implizit ist auch der Vorwurf entkräftet, Jesus mache sich selbst zu Gott, denn wenn jemand in den Götterstand erhebt, dann ist es Gott selbst (vgl. V.29). Unklar ist, wer die Angesprochenen im Psalm sind (**θεοί**). Obwohl der implizite Autor sein enzyklopädisches Wissen nicht transparent macht, darf daraus nicht voreilig geschlossen werden, dass ihm keine Tradition bekannt wäre. Vermutlich kannte er erstens die Sinai-Interpretation, dass Israel am Sinai Göttlichkeit erlangt hat, diese aber aufgrund

ihres Fehlverhaltens wieder verloren hat, zweitens die ausstehende Verheissung von Göttlichkeit an das Haus Davids und drittens die Forderung des Psalms nach einem rechtschaffenen Gericht. Die Entscheidung, den Traditionshintergrund nicht zu nennen, gilt es zu respektieren. Wie an anderen Stellen im Evangelium gestaltet der implizite Autor mit seiner Kenntnis von Traditionsmaterial Neues und Eigenes.<sup>17</sup>

**V.35.** Der implizite Autor geht zur *Auslegung* über (εἰ). Die paraphrasierende Aufnahme des Psalmzitats ist einzigartig im Evangelium und offenbart sein Anliegen, durch eine feine Gedankenführung sein Verständnis des Psalmverses zu skizzieren. Zunächst nennt er das angesprochene Kollektiv (ἐκείνους), an das das Psalmwort einst erging. Es folgen zwei weitere Aspekte aus dem Psalmzitat, der Akt des Sprechens (εἶπεν) und die Göttererhebung (θεούς). Unmittelbar darauf knüpft er an die Personengruppe an (πρὸς οὓς) und betont das Wortgeschehen (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο), das verantwortlich ist für die Erhebung in den Götterstand. In diesem Logosereignis findet der repetitive Charakter des Satzes sein Ziel.<sup>18</sup> Ähnlich Joh 1,12 wird dem Logos eine transformierende Wirkung zugesprochen. Aus der Tatsache, dass Jesus selbst der Logos ist (vgl. Joh 1,1f.) wird aber kein Kapital geschlagen. Das heisst, der implizite Autor argumentiert nicht simplifizierend, dass, wenn die durch den Logos Angesprochenen Götter genannt werden, der inkarnierte Logos erst Recht göttlich genannt werden darf.

Die Argumentation verlässt die Deutung des Psalmwortes und gelangt zum Schriftverständnis (Metaebene). Mit dem Hinweis, dass die Schrift nicht aufgehoben werden kann (καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή), betont der implizite Autor das Axiom, das für die weitere Argumentation entscheidend ist: die gegenwärtige *Aktualität* des Psalmwortes. Bereits der Verbaspekt von γεγραμμένον in V.34, eine Perfektform, hat auf den gegenwärtig gültigen Sachverhalt des Inhalts verwiesen. Mit Jesus wird die verlorengegangene Göttlichkeit wieder angeboten respektive Menschen in den Status von Gotteskindern gesetzt.

**V.36.** Der implizite Autor geht zur *Konklusion* über. Mit der Präposition ὃν wird zunächst derjenige genannt, um den es geht. Es ist der Angeklagte, dessen Messiasanspruch und damit Gottesbezug auf dem Prüfstand steht (V.24.30). Sogleich leitet der implizite Autor zu Gott, dem Vater, über (ὁ πατήρ), also zu derjenigen Instanz, welche die Angesprochenen im Psalm in den Götterstand erhoben hat. Gott hat sowohl jene erhoben, als auch Jesus geheiligt (ἡγίασεν) und ihm damit Anteil an seiner eigenen Heiligkeit und Göttlichkeit gegeben. Der Hinweis auf die Sendung (καὶ ἀπέστειλεν) interpretiert diesen ersten Gedanken von der johanneischen Sendungstheologie her. Die Reihenfolge von Heiligung und Sendung sollte dabei nicht zeitlich interpretiert werden (Präexis-

<sup>17</sup> Siehe Kapitel 4.5.

<sup>18</sup> Siehe Kapitel 2.2.9.

tenz), vielmehr legen sich beide Aoriste gegenseitig aus. Die Sendung Jesu hat zum Ziel, die Heiligkeit Gottes, Gott selbst, in der Welt zu offenbaren (**εἰς τὸν κόσμον**).

Nach der Klärung seiner Identität spricht Jesus den gegenwärtigen Konflikt an. Aussage (**ὕμεῖς λέγετε**) steht gegen Aussage (**εἶπον**). Die Deutungshoheit behält aber Jesus als sprechende Instanz. Während die Gegnerschaft ihm Blasphemie vorwirft (**βλασφημεῖς**), reiht sich Jesus als Gottessohn bei den Psalmgöttern ein. Der gewählte Titel spricht von seinem königlich-messianischen Anspruch (**εἰμι υἱὸς τοῦ θεοῦ**) und bestätigt die Einheitsaussage (V.30) als christologische Aussage. Während die Gegnerschaft Jesus mit einem ‚Du‘ anklagen, offenbart er sich mit einem offenbarenden ‚Ich bin‘. Und während der grundsätzliche Widerstand der Gegnerschaft im Präsens formuliert ist, steht Jesu Offenbarung im Aorist. Die christologische Beweisführung ist nun definitiv abgeschlossen, eine Entscheidung steht an.

**V.37.** Der Text folgt erneut der *Motivstruktur* aus der ersten Antwortrede Jesu (V.25–30), was zur Vertiefung deren Gehalts führt.<sup>19</sup> Während der soeben vorgetragene Redebeweis Jesu Anspruch theologisch legitimierte, folgt nun der Werkbeweis. Beinahe beschwörend hält Jesus im ersten Wenn-Satz (**εἰ**) fest, dass, wenn er die Werke seines Vaters nicht tue (**οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου**), man seinem messianischen Gottessohn-Anspruch auch nicht zu glauben habe (**μὴ πιστεύετε μοι**). Das Nicht-Tun der Werke des Vaters dürfte für den impliziten Autor aber keine wirkliche Option darstellen. Der rhetorische Imperativ will vielmehr zum Nachdenken über Jesu Werke führen. Im Johannes-evangelium gehört dazu Jesu respektive Gottes heilendes und glaubensstiftendes Wirken (Joh 9). Und wenn die Frage von Ps 82 her betrachtet wird, auch das Halten gerechter Gerichte und ein Dasein für die Schwachen und die Waisen (vgl. Ps 82,3f.). Auch diese Kriterien erfüllt Jesus im Johannesevangelium (vgl. Joh 9,35). Der Vers führt nicht nur zum Durchleuchten von Jesu Taten, sondern wirft auch ein Licht auf die Anklagenden. Es stellt sich die Frage, ob sie Jesus richtig beurteilen oder nicht, und damit auch, ob sie wie die Psalmgötter gerechte Gerichte ausüben.

**V.38.** Mit dem zweiten Wenn-Satz (**εἰ δὲ ποιῶ**) folgt die Sichtweise, die auch der implizite Autor teilen dürfte.<sup>20</sup> Die rhetorische Repetition will die Leser- respektive Hörerschaft dazu bewegen, weiter über Anspruch und Wirken Jesu nachzudenken. Weil ein blosser Anspruch nicht überzeugen kann (**κἂν ἔμοι μὴ πιστεύητε**), wird ein bestätigender Zugang zu Jesu Person wiederum über seine Werke vorgeschlagen (**τοῖς ἔργοις πιστεύετε**). Auf literarischer Ebene wird damit die Gegnerschaft Jesu in die Enge getrieben. Denn was sie in V.33 bestätigt haben, nämlich dass Jesus gute (gottgefällige) Werke vollbringt, müsste nun genügen, den Anspruch Jesu, ganz auf Seiten Gottes zu stehen, zu

<sup>19</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>20</sup> Siehe Kapitel 2.2.13.

legitimieren. Konsequenterweise folgt der einzige Glaubensaufruf an die ‚Juden‘ im Evangelium an dieser Stelle. Der Glaube wird dabei nicht einfach als ein blindes Vertrauen verstanden, sondern wurzelt in einem Denkprozess (γινῶτε). Der erste Aorist bezeichnet den Beginn des Erkenntnisweges, der in weitere Glaubenstiefen führen wird (Präsens: γινώσκητε). Jesus wird als derjenige erkannt, der in Einklang mit Gott lebt, gute Werke vollbringt und dem es nachzufolgen lohnt. Jesus ist der Christus, in dem Gott als (guter) Vater entdeckt wird (ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ). Er lebt und handelt in Einheit mit Gott (καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ). Mit der kunstvollen Formulierung am Ende der dritten Antwortrede Jesu wird die Einheitsaussage aus V.30 vertieft.<sup>21</sup> Jesus, der Offenbarer Gottes, und seine Offenbarung, Gott, werden untrennbar miteinander verschränkt. Das heisst, von Gott als Vater kann von nun an nur noch gesprochen werden, wenn vom Sohn gesprochen wird und vice versa. Mit dieser reziproken Immanenzformel endet die inhaltliche Auseinandersetzung um Jesu Anspruch. Es wird kein Zufall sein, dass das Wort πατήρ in der Formel (ursprünglich nur einmal im letzten Vers) insgesamt achtmal in der Perikope gesetzt wurde, denn die Zahl Acht ist die Festzahl von Chanukka.<sup>22</sup> Damit wird die Beziehung von Jesus zu seinem Vater, um die es in der Perikope geht, kreativ unterstrichen. Da dieser Satz zugleich Jesu letztes Wort im Tempel darstellt, bietet sich eine tempeltheologische Lesart an. Wie die Herrlichkeit Gottes sich einst im Tempel niederliess, so ist nun der Vater bleibend im Sohn gegenwärtig. Jesus wird zum Ort der Gegenwart Gottes und durch ihn wird Gott zugänglich. Oder anders gesagt: Beim Tempelweihfest, das gegen Ende des ersten Jahrhunderts seinen primären Festgrund verloren hat, wird der neue Ort bestimmt, wo Gottes Präsenz in der Welt zu suchen ist: in Jesus.

**V.39.** Der Verschränkungsansage folgt ein weiterer *Eklat*. Es wird versucht, Jesus zu fassen (ἐξήτουν [οὖν] αὐτὸν πάλιν πιάσαι). Dies gelingt erneut nicht, denn Jesus entflieht (καὶ ἐξῆλθεν) und die haschenden Hände der Gegnerschaft (ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν) greifen ins Leere. Was in V.29 verheissen worden ist, wird nun illustriert. Niemand kann etwas aus der Hand des Vaters entreissen – auch nicht Jesus. Die literarische Abfolge eines brachial wirkenden Steingungsversuchs (V.31) und einer gesitteter wirkenden Festnahmeabsicht (V.39) erscheint dabei wie ein literarischer ‚Erzählknick‘. Der implizite Autor führt am Ende der Perikope jedenfalls auf die Festnahme hin. Auch wenn dieser Versuch fehlschlägt, so wird ein späterer erfolgreich sein. Das Kreuz ist die Folge. Konflikt und Offenbarung schreiten im Evangelium fort.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Siehe Kapitel 4.4.2.

<sup>22</sup> Siehe Kapitel 2.1.4 und 6.5.7.

<sup>23</sup> Siehe Kapitel 4.2.1.

## 2. Neue Perspektiven auf Joh 10,22–39

Das Evangelium wurde geschrieben, um Jesus als Christus zu erweisen und dadurch Glauben und Leben zu vermitteln (Joh 20,30f.). Diesem Ziel dient auch die auszulegende Perikope am Ende des dritten Jerusalemaufenthalts Jesu (Joh 10,22–39). Sie stellt den Abschluss und Höhepunkt der Kapitelfolge 7–10 dar. Drei neue Beobachtungen sollen hervorgehoben werden. Sie zeigen auf, wie der implizite Autor Grundmotive des Evangeliums in der Perikope verarbeitet hat.

1) Tempelmotiv<sup>24</sup> und Chanukka:<sup>25</sup> Im Evangelium wird Jesus wiederholt mit dem Tempel in Verbindung gebracht. In dieser Arbeit wurde aufgezeigt, dass und wie dies auch für Joh 7–10 gilt. Der dritte Jerusalemaufenthalt wird mit der Erwähnung des Laubhüttenfests eröffnet (7,2). Dieses Fest war ursprünglich auch ein Tempelfest, ehe in späterer Zeit Chanukka diese Funktion übernahm. Dazu passt, dass die Festelemente, die in Joh 7f. ausgewählt wurden (Wasser und Licht), ebenfalls einen Bezug zum Tempel haben. Sie weisen darauf hin, dass sich die Verheissung eines zukünftigen Tempelstroms in Jesus erfüllt hat respektive dass die Herrlichkeit Gottes nicht mehr im Tempel, sondern in ihm selbst zu finden ist. Die Beobachtung zweier Tempelfeste in Joh 7–10 führte zu einem neuen Verständnis des johanneischen Festkalenders, da nur Passah- und Tempelfeste im Evangelium erwähnt werden. Beim Tempelfest selbst befindet sich Jesus zum letzten Mal im Johannesevangelium im Tempel. Es war zu erwarten, dass der implizite Autor hier und jetzt seine Tempelchristologie entfaltet. Dafür verarbeitet er unterschiedliche Elemente aus der Festtradition in der Perikope, wie dies in Kapitel 6 dargelegt wurde. Auch wenn das Tempelmotiv wie auch sonst im Evangelium im Hintergrund bleibt, gibt es die entscheidende Interpretationsrichtung für die Perikope vor: Jesus ist der neue Tempel, in ihm ist Gott zugänglich und gegenwärtig (V.30.38) und damit (ewiges) Leben (V.28). Das johanneische Chanukka wird damit zur Chiffre für den neuen Ort der Gegenwart Gottes und infolgedessen für den Zugang zu wahren Leben in der Welt.

2) Christologie und Motivstruktur: Auch wenn die Hinführung zur Erkenntnis, dass Jesus der Christus und Gottessohn ist, zum Ziel des Evangeliums gehört, wird die Frage nach Jesu Christusanspruch erst in den Kapiteln 7–10 angegangen. Bereits in den Gesprächen am Laubhüttenfest lässt der implizite Autor Festteilnehmer vermuten (Joh 7), dass Jesus der Christus sei, ohne jedoch die Frage nach seiner Identität direkt an ihn heranzutragen. In den folgenden Kapiteln kommt die Gottverbundenheit Jesu sowohl in seinem Reden (Kapitel 8) und Wirken (Kapitel 9) als auch in der Aufnahme alttestamentlicher Bildlichkeit zur Sprache (Kapitel 10). Aber erst mit der Bis-wann-Frage in V.24

<sup>24</sup> Siehe Kapitel 5.1.

<sup>25</sup> Siehe Kapitel 6.

signalisiert der implizite Autor, dass er die entscheidende Offenbarung der Identität Jesu nun angehen will. Herausgearbeitet wurden in der vorliegenden Arbeit nicht nur die verbindenden Aspekte beim dritten Jerusalemaufenthalt Jesu, sondern neu auch, dass sich die Motivstruktur in Joh 10,22–39 mit derjenigen der Kapitel 7–10 deckt.<sup>26</sup> Der Suche in der Forschung nach einer ordnenden Struktur in dieser Kapitelfolge wird hiermit ein neuer Lösungsansatz präsentiert. In der Perikope folgt auf die Frage nach der Identität Jesu der Hinweis auf sein offenbarendes Reden, auf sein einzigartiges Wirken und auf die Hirtenrede. Diese Motivstruktur, die zweimal in der Perikope gegeben ist, führt je zu einer Einheitsaussage (V.30.38), in der die johanneische Christologie auf den Punkt gebracht wird. Die Einheitsaussage wiederum ist im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft respektive der Zukunft Jesu zu lesen, wie sie in Joh 7–10 wiederholt gestellt respektive angedeutet wird. Jesus ist eins mit dem Vater (V.30), das heisst, er ist mit dem Vater innig verbunden (V.38). Vater und Sohn sind grundsätzlich nicht voneinander zu trennen.

3) Konflikteskalation: Auffallend ist der stetige Anstieg des Konflikts im Evangelium, mit gleichzeitiger Vertiefung der christologischen Offenbarung. Im Gegensatz zu Thesen, in denen der Beginn des Konflikts erst ab Joh 5 betont wird, konnte aufgezeigt werden, wie der grundsätzliche Konflikt im Evangelium (vgl. Joh 1,5) den Erzählteil des Evangeliums von Anfang an prägt und mit welchen Erzählelementen der implizite Autor eine Steigerung des Konflikts angeht. Der Konflikthöhepunkt ist im Kreuz respektive in der totalen Preisgabe der Souveränität durch den Hohepriester zu finden. Innerhalb dieser Konfliktentwicklung im Evangelium wird in Joh 7–10 eine neue Konfliktstufe erreicht. Brachiale Gewalt wird in der Erzählung integriert. Die Gegnerschaft versucht, Jesus zu fassen respektive ihn mit Steinen aus dem Tempel zu vertreiben. Diese beiden non-verbalen Konfliktelemente fügt der implizite Autor auch in Joh 10,22–39 ein. Auffallend ist dabei die Inversion der Reihenfolge. Während in den Kapiteln 7f. zuerst von Festnahmeversuchen und am Ende von Kapitel 8 von einer Steinigungsabsicht berichtet wird, so wird beim Tempelweihfest zunächst von der Vorbereitung einer ‚Steinigung‘ und dann von einer beabsichtigten Festnahme erzählt. Diese Umkehrung vermittelt den Eindruck, dass sich der Volkszorn legt, da das brachial anmutende Steinewerfen zum gesitteteren Festnahmeversuch führt. Dieser ‚Erzählknick‘ am Ende der Kapitel 7–10 wurde in der Arbeit erstmals vorgestellt und analysiert.<sup>27</sup> Er offenbart das Anliegen des impliziten Autors, die Erzählung wieder auf das Kreuz (als Todesart) hin zu lenken.

Da der implizite Autor Material in der Perikope verarbeitet, das auch in anderen Stellen im Evangelium vorliegt, entsteht der anfangs erwähnte Eindruck der

---

<sup>26</sup> Siehe Kapitel 3.6.

<sup>27</sup> Siehe Kapitel 4.2.2.

Belanglosigkeit.<sup>28</sup> Dem impliziten Autor geht es beim Repetieren und Variieren aber um Vertiefung. Der Fokus der Perikope liegt dabei auf der Präsentation der Christologie, die konfliktorientiert, apologetisch, strukturiert, ironisierend, Tradition verarbeitend und vor allem kreativ entfaltet wird. Die eingangs der Perikope geforderte Offenlegung von Jesu Christusanspruch (V.24) wird anhand einer Motivfolge angegangen, die in der Perikope zweimal erscheint. Diese wurde bis anhin in der Forschung nicht vorgestellt.<sup>29</sup> Wie bereits erwähnt besteht sie darin, dass die Worte und Werke Jesu seine Identität offenbaren, dass seine Worte und Werke zum Glauben und zur Nachfolge einladen und dass dies zu einer neuen, wenn auch umstrittenen Gotteserkenntnis führt. Wer sich auf diesen Weg der Erkenntnis einlässt, der begreift Jesus als Christus und damit als Offenbarer Gottes. Drei weitere (neue) Beobachtungen betreffen den Gehalt der Perikope:

1) Kreativität:<sup>30</sup> Dazu, dass die Perikope den erzählerischen Höhepunkt der Kapitel 7–10 bildet, passt die sorgfältige und kreative Gestaltung, welche der implizite Autor darin an den Tag legt. Diese besondere Gestaltung wurde teilweise neu herausgearbeitet. Sie ist im Urteil über die Perikope zu berücksichtigen und zeugt von einem einheitlichen Text. Redaktionshypothesen, in denen ganze Sätze herausgebrochen werden, wurden deshalb zurückgewiesen.

2) Offenbarung: Die Bedeutung der Perikope fürs Johannesevangelium zeigt sich darin, dass zentrale Aspekte aus dem Prolog und Epilog an dieser Stelle aufgenommen und verarbeitet werden.<sup>31</sup> Insbesondere wird der apologetische Nachweis erbracht, wieso Jesus in gottgleiche Sphäre eingezeichnet werden darf.<sup>32</sup> Die Argumentation in V.34f. mit Ps 82 wurde neu auch als Hinweis auf eine Erfüllung von (christologischen) Verheissungen an das Haus Davids gelesen. Die Perikope befindet sich zudem in der ungefähren Mitte des Evangeliums. Der implizite Autor scheint hier und jetzt die Erzählung auf eine neue Ebene zu bringen. Dafür wurde Prozessmaterial verarbeitet, das auch den Synoptikern bekannt ist, und zu dessen Funktion es gehört, die Identität Jesu vor einer ablehnenden Gegnerschaft zu offenbaren (höchste Offenbarung). Die frühe Platzierung dieses traditionellen Offenbarungsmaterials hat seinen Grund darin, dass der implizite Autor in den Abschiedsreden, also beim vierten und letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem vor den Glaubenden, christologische, pneumatologische und ekklesiologische Fragen vertiefen wird. Danach würde eine (geringere) Offenbarung vor einer Gegnerschaft im nachfolgenden Prozess nicht mehr zum Erzählfortschritt passen.

3) Neuer Gotteszugang: Wie weiter oben darauf hingewiesen worden ist, ist neben der Christologie (Inhalt) das Tempelmotiv (Setting) in der Perikope

---

<sup>28</sup> Siehe Einleitung.

<sup>29</sup> Siehe Kapitel 2.3.

<sup>30</sup> Siehe Kapitel 2.

<sup>31</sup> Siehe Kapitel 4.3.

<sup>32</sup> Siehe Kapitel 4.5.

bestimmend. Tempeltheologie (funktionale Kategorien) und Christologie (personale Kategorien) verschmelzen nicht nur zur johanneischen Tempelchristologie, sondern beide Kategorien ergänzen und bestätigen sich. Während das Motiv des Tempels Jesus als (neuen) Ort von Gottes Gegenwart vorstellt, so zeigt die Strukturfolge den Zugang zu Jesus respektive zu Gott auf. Menschen werden implizit aufgefordert, sich mit den Worten und Werken Jesu auseinander zu setzen. Dazu passt, dass die Perikope, im Evangelium einzigartig, Nichtgläubende („Juden“) einlädt (V.38), sich mit Jesu Worten und seinen Werken zu beschäftigen. Die Perikope offenbart damit den Zugang zu Jesus respektive Gott, das heisst, sie zeigt auf, wie Menschen zum Glauben gelangen können. Wer dem Appell Folge leistet und sich auf Jesus einlässt, der wird zu Gott, dem Vater, geführt (vgl. Joh 14,6), der sich in seiner Liebe respektive seinem Sohn der Welt zugewandt hat (Joh 3,16). Diese Erkenntnis vermittelt dem Glaubenden eine neue Lebensqualität (V.28).

Am Ende stellt sich die Frage nach dem weiteren Progress im Evangelium respektive nach dem Verhältnis von Joh 10,22–39 zu Kapitel 11.<sup>33</sup> Zwischen dem dritten und vierten Aufenthalt Jesu in Jerusalem folgt das grösste Zeichen Jesu und seine definitive Verurteilung durch das Synedrium. Wiederum ist eine Steigerung in der Thematik der Offenbarung und des Konflikts gegeben, wie dies in dieser Arbeit dargelegt wurde.<sup>34</sup> Das elfte Kapitel führt Aspekte aus Joh 10,22–39 weiter: Auf Konfliktelemente beim Tempelweihfest wird hingewiesen, die beiden zentralen Titel werden im Marta-Bekenntnis aufgenommen und konzentriert (Joh 11,27), das Motiv des Lebens und dasjenige der Verbundenheit Jesu mit Gott werden narrativ entfaltet. Die Erzählstrategie des impliziten Autors wird deutlich. Zentrale Themen des Evangeliums werden in diesem Mittelteil vertieft, um Jesus als Christus und Gottessohn und damit als Offenbarer Gottes darzustellen.

---

<sup>33</sup> Siehe Kapitel 3.5.

<sup>34</sup> Siehe Kapitel 4.2.1.



## Anhang

In diesem Anhang werden zwei Textprobleme diskutiert, die bis anhin keinen gebührenden Platz erhalten haben: Die Eröffnungsfrage in V.24c und die textkritische Problematik in V.29ab.

### 1. Bedeutung und Übersetzung von Joh 10,24c

„Unklar ist die Bedeutung [...] der Eröffnungsfrage“: ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις.<sup>1</sup> Nicht die einzelnen Wörter stellen das Problem dar,<sup>2</sup> auch nicht, dass diese nicht zu einem Sinn Ganzen geformt werden könnten,<sup>3</sup> sondern dass eine Übersetzung gefunden wird, die im Textzusammenhang überzeugt. Forschungspositionen, die sich mit diesem schwer zu fassenden Sprachgebilde<sup>4</sup> beschäftigen, werden im Folgenden nachgezeichnet: (a) Verärgern, (b) Erheben, (c) Hinhalten, (d) Leben nehmen. Es folgt der Hinweis auf ein Wortspiel (e). Darauf werden Kriterien formuliert und die eigene Wahl begründet.

#### 1.1 Übersetzungs- und Auslegungsvarianten

##### *a. Verärgern*

Pallis<sup>5</sup> hat sich „aufgrund des modernen, griechischen Sprachgebrauchs“<sup>6</sup> für eine Übersetzung des Verbs αἴρω mit ‚ärgern‘ entschieden.<sup>7</sup> Sein Argument

---

<sup>1</sup> THEOBALD. 691.

<sup>2</sup> BAUER–ALAND (Wörterbuch): ἕως πότε = bis wann, wie lange (1393); τὴν ψυχὴν = Seele als ein das Leben bedingende Element, Sitz und Trägerin von Verlangen, Lüsten, Empfindungen und Gefühle, irdisches Leben, überirdisches Leben (1781ff.); αἴρεις = aufheben, erheben, in die Höhe heben, mit sich tragen, wegtragen, fortschaffen, wegnehmen, beseitigen (45f.).

<sup>3</sup> Die seltene Kombination von ψυχή und αἴρω ist auch in Ps 24,1; 85,4; 142,8 LXX in einer festen Wortverbindung zu finden: πρὸς σέ κύριε ἤρα τὴν ψυχὴν μου.

<sup>4</sup> So KEENER I. 824: „unusual construction“.

<sup>5</sup> PALLIS (Notes. 23f.) in Gefolge von PERNOT (Mededeelingen der Koninklijken Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde. Deel 57. Serie A. No. 5).

<sup>6</sup> BARRETT. 379. Zur Begründung, siehe PALLIS. Notes. 24: „Le grec actuel est, dans cette question, un élément important, peut-être ne serait-il pas exagéré de dire capital. Peu de personnes se doutent des liens très étroits qui unissent la langue du N.T. et celle qu'on emploie aujourd'hui à Athènes. Le grec du N.T. est certainement plus proche, à beaucoup d'égards, du grec moderne que de celui du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère“.

erweitert Barrett mit dem Nachweis, dass eine solche Wiedergabe „nicht so völlig modern“<sup>8</sup>, sondern bereits in der Antike zu finden sei.<sup>9</sup> Inhaltlich sei der Satz als Äusserung von Gegnern zu verstehen, die sich über Jesu „nicht ganz eindeutigen Ansprüche ärgern, die keine ausreichende Grundlage für einen Angriff abgeben“.<sup>10</sup> Jesu Gegnerschaft verlangt Klarheit (V.24e: *παρησία*), weshalb der Satz „als Angriff jener, die bereits zu dem Schluß gekommen sind, dass Jesus nicht der Christus ist, und nun eine Gelegenheit suchen, ihn anzuklagen“ zu verstehen sei.<sup>11</sup> Nicht ein ehrliches Interesse an der Person Jesu, sondern das Suchen nach einem konkreten Anklagegrund steht damit im Vordergrund.<sup>12</sup> Eine solche Sichtweise fände seine Bestätigung darin, dass im Johannesevangelium bereits ein christologisches Bekenntnis konfliktgeladen ist.<sup>13</sup> Bestätigend wäre auch, dass im weiteren Verlauf der Erzählung ein hartes Vorgehen gegen Jesu geschildert wird (V.31.39).

### b. Erheben

Der Satz wird auch mit einem erhebenden Empfinden übersetzt.<sup>14</sup> Dabei rückt die Bedeutung von *ἄρῳ* im Sinne von „aufheben, erheben, in d[ie] Höhe heben“<sup>15</sup> ins Zentrum, wie sie bereits in der Septuaginta in einigen Psalmen vorliegt.<sup>16</sup> Eine solche Übersetzung wird zwar in der Forschung bejaht,<sup>17</sup> aber kaum weiterverfolgt, weil sie unmöglich in den Textzusammenhang passt.<sup>18</sup> Wieso nicht? Im Johannesevangelium gibt es durchaus Stellen, in denen Menschen in

<sup>7</sup> Vgl. BARRETT. 379: „ärgern“; BROWN I. 403: „perhaps it means [...] ‘annoy, bother’”; O’DAY. 676: „irritation seems more likely“; PARRIS. Notes. 23: „arracher l’âme“ oder „tracasser“; ZAHN. 465: „Unmutig klagen sie (24): Wie lange regst du unsere Seele auf“. LINDARS. 367: „Provoke us to anger“. BAUER–ALAND (Wörterbuch. 45f.) kennt eine Übersetzung mit ‚verärgern‘ nicht.

<sup>8</sup> BARRETT. 379.

<sup>9</sup> BARRETT. 379. Mit Textbeispielen von Sophokles und Euripides, die sich auf die Übersetzung von *ἄρῳ* als ‚verärgern‘ beziehen. Dabei ist aber nicht Wortkombination *τὴν ψυχὴν αἴρει* gegeben, sondern nur das Verb. LINDARS (367) meint dazu: „[P]recise parallels are lacking“.

<sup>10</sup> BARRETT. 379. Er bleibt vorsichtig, ob der Satz wirklich in dieser Weise zu verstehen ist. Da er in seinem Kommentar einzelne Wörter und Satzteile kommentiert bleibt der Erzählzusammenhang oft undeutlich.

<sup>11</sup> BARRETT. 380.

<sup>12</sup> Vgl. CALVIN. 41: „Unzweifelhaft steckte ein schlauer Plan hinter diesem Vorgehen, wenigstens von Seiten einzelner [...]. Diese Handvoll Menschen jedoch hatten Schlimmes im Sinne. Mit List wollten sie ihm die Aussage, er sei der Messias, entlocken, dann sich auf ihn werfen, um ihn umzubringen oder in die Hände der Römer zu liefern“ (Übersetzung: DERS. Evangelium. 292). Oder die Fragenenden sind einfach „verwirrt“ (BARRETT. 380).

<sup>13</sup> Z.B. führt in Joh 9,22 das Bekenntnis von Jesus als Christus zum Synagogausschluss und in Joh 19,7 hängt der Tötungsgrund mit dem Gottessohn-Bekenntnis von Jesu zusammen hängt.

<sup>14</sup> Beispiele aus der LXX und der antiken Literatur, siehe NW I/2. 550; SCHNACKENBURG II. 383.

<sup>15</sup> BAUER–ALAND. Wörterbuch. 45.

<sup>16</sup> Vgl. LXX Ps 24,1; 85,4; 142,8. Stets in Kombination von *ἄρῳ* und *ψυχῇ*.

<sup>17</sup> Z.B. THEOBALD. 691: „Übertragen benutzt hat die Wendung durchweg positiven Sinn: ‚die Seele erheben“.

<sup>18</sup> Z.B. LIGHTFOOT. 213: „How long dost thou excite (or, uplift, stimulate) our soul? [is] an impossible rendering in this context“.

Jesus eine Hoffnungsgestalt (Joh 2,23; 6,14f.; 12,12) oder sogar den verheissenen Christus erblicken (Joh 7,41).<sup>19</sup> Schnackenburg rechnet zwar mit einer solchen Übersetzungsmöglichkeit, fragt sich aber, ob „die Wendung ironisch gemeint sein“<sup>20</sup> könnte.<sup>21</sup> Sogleich verwirft er diese Interpretationsmöglichkeit, weil die „Fortsetzung nicht dafür“<sup>22</sup> spricht. Unpassend wäre die harte Konfliktzeichnung in der folgenden Erzählung (V.30.32.39), welche nur schwerlich zu einer ironisch überlegenen Gegnerschaft passt.<sup>23</sup>

### c. *Hinhalten*

Eine Übersetzung mit „wie lange willst du uns noch hinhalten?“<sup>24</sup> erntet Kritik, weil in der Antike eine solche Wiedergabe von ἄρῳ kaum belegt ist.<sup>25</sup> Barrett hält sie zudem von einem interpretatorischen Gesichtspunkt her für falsch, denn ansonsten müsse man „an durchaus wohlwollende Juden denken, die einfach die Wahrheit herausfinden wollen“.<sup>26</sup> Felsch geht positiv von einer Hoffnungshaltung der Fragenden aus,<sup>27</sup> die von den Siegen der makkabäischen Zeit motiviert ist.<sup>28</sup> Auf diesem Hintergrund zeichnet sie ein ungeduldig wartendes jüdisches Kollektiv, das die Offenbarwerdung von Jesus als Christus und damit als Rettergestalt einfordert. Mit Schnackenburg könnte das Hingehalten-werden<sup>29</sup>

<sup>19</sup> Es gibt auch ‚Juden‘ im Evangelium, die Jesus ihr Vertrauen schenken (z.B. Joh 8,30).

<sup>20</sup> SCHNACKENBURG II. 383/Anm. 2.

<sup>21</sup> Wie wäre dies zu verstehen? Belustigen sich die ‚Juden‘ etwa über Jesus, weil er wiederholt in einer undeutlichen Bildsprache über sich als Christus gesprochen hat (vgl. Hirtenrede)? Oder spotten sie über die angebliche Hoffnung, die er vermittelt?

<sup>22</sup> SCHNACKENBURG II. 383/Anm. 2.

<sup>23</sup> Ungewöhnlich wäre ein so eingesetztes Stilmittel der Ironie. Zwar belustigen sich die Soldaten in Joh 19,3 über Jesus. Mit ihrer Bezeichnung von Jesus als König sprechen sie aber gleichzeitig eine Wahrheit aus (was in unserem Beispiel nicht der Fall ist).

<sup>24</sup> So z.B. die Zürcher Bibel (2007); BAUER–ALAND. Wörterbuch. 45: „jmdn. innerlich in d[er] Schwebe halten, in Spannung versetzen, hinhalten, warten lassen“ (zu ἄρῳ); RIENECKER. Sprachlicher Schlüssel. 224: „in Spannung halten“.

<sup>25</sup> Z.B. BROWN I. 403: „not well attested“; O’Day. 676: „There is little evidence of the idiom’s use with that meaning in other literature“. BAUER–ALAND (Wörterbuch. 45) gibt ein Beispiel: ἕως τίνος αἵρεῖς, Σαρακηνέ, τὰς ψυχὰς ἡμῶν (Nicetas. De Manuel Comn. 3,5).

<sup>26</sup> BARRETT. 379. So auch LINDARS. 367: „[T]his conveys a friendly impression rather than hostility, which the context requires“; HOSKYN. 386: „[T]he Jews are excited [...] and nationalistic hopes are running high“.

<sup>27</sup> FELSCH. Feste. 229: „Dieser Vers zeigt nicht nur ein ehrliches Bemühen um ein Verständnis der Person Jesu und seines Auftretens; v.a. die am Anfang stehende Frage beinhaltet eine Ungeduld, der im Kontext von Chanukka tiefere Bedeutung zukommt. Vom Messias wird im Judentum auch eine politische Befreiung von Fremdherrschaft erwartet. Wenn Johannes die Gesprächspartner/innen Jesu ausgerechnet an Chanukka explizit und drängend nach Jesu Messianität fragen und die Offenbarung seiner Messianität bitten lässt, dann kann innerhalb der Erzählung die Bitte und die Hoffnung mitgehört werden, Jesus möge sich endlich öffentlich als Messias erweisen und also auch das Volk von der heidnischen Fremdherrschaft durch die Römer befreien“.

<sup>28</sup> Für FELSCH (Feste. 229) geht es um die „Bitte um eine Wiederholung des Chanukka zugrunde liegenden Heilsereignisses“. Das Grundmotiv sieht sie in der „Befreiung von drückender Fremdherrschaft“.

<sup>29</sup> SCHNACKENBURG II. 383 („Wie lange noch hältst du uns hin?“).

(V.24c) und die Frage nach Jesu Messianität (V.24de) auch einfach als „unmütig und ungeduldig“<sup>30</sup> gestellt verstanden werden. In seinem Johanneskommentar stellt er diesen Satz in den Zusammenhang mit den bereits intensiv geführten „Debatten um die Messianität Jesu“<sup>31</sup> beim Laubhüttenfest. Viel Zeit ist inzwischen verstrichen, ohne dass mittlerweile Klarheit in der Christusfrage herrschen würde.

#### *d. Leben nehmen*

Im englischsprachigen Raum wird „How long are you taking away our life?“<sup>32</sup> favorisiert. Die grundsätzliche Schwierigkeit<sup>33</sup> einer so formulierten Frage liegt in ihrer Bedeutung. Trachtet Jesus nach dem Leben seiner Gegnerschaft? Will er sie vernichten und, falls ja, wie? Lightfoot<sup>34</sup> beantwortet diese Fragen, indem er V.24c von Joh 11,48 her liest, dem Argument von Kaiphas. Dieser befürchtet den Verlust der Souveränität, wenn Jesus weiterhin wirkt respektive seinen Christusanspruch erhebt, da dies zum Einschreiten der römischen Besatzungsmacht und damit zur Wegnahme von Land und Volk führen könnte.<sup>35</sup> Eine solche unheilvolle Erahnung bahnt sich aber bereits in den vorgängigen Kapiteln an. Jesus betont darin wiederholt, dass Nichtglauben zum Tod führt. In Joh 9,41 wird dieser Unglaube bei Jesu Gegnerschaft konstatiert<sup>36</sup> und in der Hirtenrede, insbesondere Joh 10,16, könnte ein „universal programme“<sup>37</sup> gesehen werden, das darauf hinausläuft, dass es fürs Judentum keine Zukunft mehr gibt.<sup>38</sup> Die ‚Juden‘ fühlen sich in die Defensive gedrängt, weil sie von Jesus in den Bereich des Todes gestellt werden.<sup>39</sup> Die Frage in V.24c wird zu einem

<sup>30</sup> SCHNACKENBURG II. 383.

<sup>31</sup> SCHNACKENBURG II. 383.

<sup>32</sup> So z.B. O'DAY. 676.: „How long are you taking away our life“. HOSKYNs. 386: „How long dost thou continue to take away our life?“. LIGHTFOOT. 213: „How long dost thou take away our life?“.

<sup>33</sup> Auch wenn die Übersetzung korrekt ist, wird sie (teilweise unbegründet) als „unwahrscheinlich“ zurückgewiesen, z.B. BARRETT. 380.

<sup>34</sup> Vgl. LIGHTFOOT. 213.

<sup>35</sup> LIGHTFOOT (213) weist darauf hin, dass in beiden Sätzen das Verb αἰπῶ zu finden ist.

<sup>36</sup> LIGHTFOOT. 213: „[T]he Lord hat twice warned the Jews that, unless they accepted His claims, they would die in their sin, which at 9<sup>41</sup> is said to remain (or abide, continue)“. Vgl. Joh 8,21.24.

<sup>37</sup> LIGHTFOOT. 213.

<sup>38</sup> LIGHTFOOT. 213: „[T]here can be no future for a Jewry which rejects Him“; Hoskyns. 383: „the destruction of Judaism“; LINDARS. 367: „The implication is that the Jews realize that Jesus' teaching is a threat to their very existence“.

<sup>39</sup> ÖHLER (Steinigung. 396–413) schreibt in seinem Aufsatz von Gewaltanwendung durch Jesus im Johannesevangelium (vgl. z.B. Joh 7,19; 8,15.21.37.44; 9,41; 10,8). Abgesehen von der konfliktgeladenen Tempelreinigung in Joh 2 bestreite Jesus ihre Herkunft bzw. Identität, grenze sie heilsgeschichtlich aus und beschuldige sie der Mordabsicht. Mit dem Gerichtsmotiv werde zudem ein absolut bedrohlicher, da eschatologischer Aspekt in die Diskussion eingebracht.

Mosaikstein in einer umfassenden Konfliktdarstellung. Jesus bedroht das Leben(sgefühl) seiner Gegnerschaft.<sup>40</sup>

*e. Wortspiel<sup>41</sup>*

Sowohl in Joh 10,18 als auch in V.24c wird das Nomen ψυχή in Verbindung mit αἰψω verwendet. Zimmermann interpretiert dies so, dass die Formulierung in „ironischer Weise“<sup>42</sup> und „kontrastiv“<sup>43</sup> verwendet wird: „Während niemand Jesus das Leben nehmen kann, ist er es, der die ψυχὰς der Juden hinhält“.<sup>44</sup> Die Beziehung Jesu zu seiner Gegnerschaft wird bei Zimmermann unter dem Gesichtspunkt der Autorität betrachtet: Die ‚Juden‘ müssen „die Souveränität Jesu über ihr Leben anerkennen“.<sup>45</sup> Ähnlich beschreibt auch Theobald eine Konfliktkonstellation: Die ‚Juden‘ „fragen, wie lange Jesus *ihnen* die Seele nimmt/*sie* in Atem hält, dabei sind *sie* es, die *ihm* das Leben nehmen werden“.<sup>46</sup> Und Brown hält fest, dass zwar Jesus sein Leben für seine Nachfolger hinlegen wird (Joh 10,11.15), aber dies nur zu einem Gericht führt „and thus *takes away the life of those who reject him*“.<sup>47</sup> Mit unterschiedlichen Nuancierungen wird dieses Wortspiel interpretiert respektive der hintergründige Konflikt gezeichnet. Auch wenn ein Wortspiel fruchtbar gemacht werden kann, ist dennoch Vorsicht geboten, die beiden Sätze gleich übersetzen zu wollen, wie dies Brown vorschlägt.<sup>48</sup> Was beschrieben werden kann ist die Verflochtenheit der Situation, die in der Verwendung der gleichen Wörter in Joh 10,18 und V.24c dargestellt wird.

<sup>40</sup> All diese Aussagen stehen in einer Beziehung zum Messiasanspruch (V.24de). LIGHTFOOT. 213: „Everything therefore turns on the question, which they proceed to raise, of the Lord’s messianic office and authority”.

<sup>41</sup> Vgl. ZIMMERMANN. Christologie. 269: „semantisches Wortspiel“. KEENER I. 824: „wordplay“.

<sup>42</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 248.

<sup>43</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 269.

<sup>44</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 269 (vgl. auch 248).

<sup>45</sup> ZIMMERMANN. Christologie. 248.

<sup>46</sup> THEOBALD. 691.

<sup>47</sup> BROWN I. 402f.; vgl. auch KEENER I. 824: „Though Jesus lays down his life for his followers (10:11,15), he will take it from the hands of those who think they have killed him (10:18)”; ähnlich HOSKYNS (386): „The ministry and death of Jesus involve the destruction of Judaism”.

<sup>48</sup> Während die Wortkombination von ψυχή und αἰψω in Joh 10,18 mit „Leben nehmen“ wiedergegeben ist, kann in V.24c eine andere Übersetzungsvariante passender sein.

## 1.2 Kriterien

Antike Quellen mit der Kombination von  $\psi\upsilon\chi\eta$  und  $\alpha\dot{\iota}\rho\omega$  sind selten und weisen in unterschiedliche Richtungen einer Übersetzung.<sup>49</sup> Um die Frage nach der Bedeutung des Satzes einzugrenzen, gilt es Kriterien zu formulieren.

|                         |   |
|-------------------------|---|
| Kreativität:            | Der implizite Autor entfaltet die Christologie im Evangelium anhand thematisch-episodischer Erzählblöcke. <sup>50</sup> Die einzelnen Szenen weisen stets auch Spezifika auf. <sup>51</sup>   |
| Die Fragenden (V.24a):  | Die ‚Juden‘ werden im Evangelium unterschiedlich gezeichnet, so dass die verschiedenen Vorschläge begründet werden können (verärgerte Gegnerschaft, euphorische Masse, ungeduldig Wartende, sich Beklagende). <sup>52</sup> Personengruppen werden im Evangelium grundsätzlich schlicht gezeichnet; weder zeigt sich ein detailreicher Stil, noch stehen Gefühle im Vordergrund. Dies spricht gegen eine Übersetzung, in der sich die Fragenden überschwänglich euphorisch oder zutiefst verärgert äussern.               |
| Der Fragesatz (V.24c):  | Mit der Bis-wann-Frage in V.24c wird eine Grenze markiert ( $\epsilon\acute{\omega}\varsigma\ \pi\acute{o}\tau\epsilon$ ); <sup>53</sup> ein Sachverhalt soll definitiv geklärt werden. An was für eine Art von Grenzziehung ist dabei zu denken? Wiederum lassen sich verschiedene Interpretationszugänge dafür gewinnen. <sup>54</sup>  |
| Der Folgesatz (V.24de): | Dem Fragesatz folgt die Aufforderung, Jesus solle sich in Offenheit (V.24e: $\pi\alpha\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) als Christus bekennen. Wiederum soll eine Grenze überschritten werden. Dazu würde die Interpretation passen, Jesus solle sich endlich als messianische Rettergestalt offenbaren (Felsch). Dagegen irritiert eine Klage über Jesu konfrontativen Äusserungen (Lightfoot). Wieso sollten die Beklagenden gerade eine Konkretion in Jesu Christusanspruch wünschen, also derjenigen Thematik, die |

<sup>49</sup> Während Variante 4 (Leben nehmen) in Joh 10,18 gegeben ist, so weist LXX auf Variante 2 (Erheben) und der (neu-)griechische Sprachgebrauch auf Variante 1 (Verärgern) respektive Variante 3 (Hinhalten).

<sup>50</sup> Vgl. Kapitel 3.1.

<sup>51</sup> Dabei ist z.B. an die Interpretation von Felsch zu denken, welche die Frage in V.24c mit dem Tempelweihfest in Verbindung bringt. Ein jüdisches Kollektiv erhofft sich das Offenbarwerden Jesu als messianische Rettergestalt.

<sup>52</sup> Siehe Kapitel 3.1.2.

<sup>53</sup> Vgl. Kapitel 3.3.5.1.

<sup>54</sup> Geht es bei der Grenzziehung um das Beenden des ungeduldigen Wartens auf Jesu Offenbarwerden als messianische Rettergestalt (Felsch)? Ist an das Ende von provokativen Äusserungen zu denken, die verärgert haben (Barrett)? An die Reden Jesu mit Konfliktpotential (Lightfoot)? Alle Vorschläge lassen sich im Evangelium begründen.

den Konflikthintergrund liefert?<sup>55</sup>

Jesu Antwort  
(V.25–30):

Die Antwort Jesu in V.25–30 ist als Reaktion auf die Frage respektive Aufforderung der ‚Juden‘ in V.24 zu lesen. Eine Kohärenz zwischen Fragestellung und Antwort respektive ein stimmiges Gesamtbild ist zu erwarten. In Jesu Antwortrede ist die Christologie zentral, wie sie in V.24de erfragt wird. Jesus thematisiert weder explizit das Ende von bedrohlichen Aspekten noch irgendwelche Verärgerungs- respektive Hoffnungsgefühle noch ein Warten-gelassen-werden. Eine eigenständige Frage in V.24c neben der Aufforderung der Offenheit in der Christusfrage (V.24de) ist nicht ersichtlich.<sup>56</sup>

Ironie (V.25):

In der Antwortrede geht Jesus auf (ironische) Distanz zu den Fragenden, indem er ihre Frage als bereits geklärt hinstellt. Weiss er um die Arglist seiner Kontrahenten oder will er ihre Euphorie als Scheinglauben entlarven? Beide Interpretationen wären möglich. Der Konflikt in V.31.39 darf aber nicht so verstanden werden, dass von vornherein eine Gegnerschaft den Konflikt sucht. Bereits im achten Kapitel lässt der implizite Autor vermeintlich Glaubende in den Dialog mit Jesus treten – und gerade sie sind es, die am Ende der Perikope mit Radikalität gegen Jesus vorgehen (vgl. Joh 8,31.59).

Kontext: (V.19–  
21):

Im unmittelbaren Kontext wird ein gespaltenes ‚Judentum‘ gezeichnet. Die einen stören sich an Jesu Anspruch, andere halten ihn aufgrund seines Wirkens für einen besonderen Menschen. Sind es die verärgerten ‚Juden‘, die Jesus aufsuchen, oder die von ihm beeindruckten, die eine endgültige Antwort erhalten wollen?<sup>57</sup> Das vorgängige Schisma lässt beide Möglichkeiten zu.

<sup>55</sup> Wie soll das Christusbekenntnis Jesu dazu beitragen, den lebensbedrohlichen Aspekt zu überwinden? In einem solchen Fall muss davon ausgegangen werden, dass der Konflikt bewusst geschürt respektive eine Antwort provoziert wird.

<sup>56</sup> Die Antwort Jesu müsste ansonsten implizit gesucht werden: (1) Zu ‚verärgern‘: Jesus spricht zwar über seinen Christusanspruch, gleichzeitig ärgert er die ‚Juden‘ weiter, indem er sie als Unwissende darstellt (V.25f.). Der Konflikt wird vorangetrieben (vgl. V.31.39). (2) Zu ‚erheben‘: In der Perikope wird innerhalb weniger Verse die Einstellung der ‚Juden‘ von euphorischer Hoffnung (V.24) in Ablehnung (V.31) verändert. Zwar gehört der Wechsel von Glauben zu Unglauben zum johanneischen Erzählstil (z.B. Joh 8,31ff.), aber die Veränderung der Gesinnung wäre unvermittelt und nicht prozessorientiert, wie in anderen Stellen (Vgl. Joh 6 und 8.). (3) Zu ‚hinhalten‘: Das Ende des Hingehalten-werdens könnte darin gesehen werden, dass Jesus in seiner Antwortrede die Christologie vertieft (vgl. V.25ff.). Aber diese Art des Eingehens auf die Fragenden scheint nicht ihren Erwartungen zu entsprechen, wie ihre Reaktion zeigt. (4) Zu ‚Leben-nehmen‘: Der Klage über eine Bedrohung durch Jesus fände ihre Bestätigung in Jesu Lebensangebot (V.28) und im Glaubensaufruf (V.38). Die Pointe wäre dann, dass nur in der Annahme des Glaubensangebot Jesu die Überwindung des Beklagten begründet liegt. Nicht Jesus nimmt Leben weg, sondern umgekehrt, er bietet Leben an.

<sup>57</sup> Letztgenannte Variante vertritt SCHENKE (Szene. 177). Vgl. auch Joh 2,23–25: Die vermeintlich Glaubenden sind nicht wirklich Glaubende.

Wortspiel: Das Wortspiel zwischen Joh 10,18 und V.24c ist als rhetorische Figur zu verstehen, das mit Bedeutungsnuancen innerhalb der Sprachgrenzen spielt. Es ist damit zu rechnen, dass der implizite Autor die unterschiedlichen Bedeutungsnuancen dieser Wortkombination kennt<sup>58</sup> und sein Wissen kreativ einsetzt.<sup>59</sup>

### Fazit

V.24c hat eine Vielzahl von Übersetzungsvorschlägen hervorgebracht, die sich diametral zueinander verhalten.<sup>60</sup> Trotz der Diskussion zu den Kriterien erweist es sich als schwierig, eine Entscheidung zu treffen. Zwei Aspekte überzeugen: (1) Das Interesse des impliziten Autors mit der Bis-wann-Frage liegt nicht darin, die Gegnerschaft zu charakterisieren, sondern anzuzeigen, dass nun das Definitive in der Christusfrage gesucht wird. (2) Im vorgängigen Kontext disputieren zwei unterschiedliche jüdische Gruppierungen (Joh 10,19–21). Dazu passen zwei Interpretationszugänge, die sowohl philologisch überzeugen als auch aus dem Evangelium heraus begründet werden können. Es stellt sich die Frage, ob überhaupt eine Entscheidung zwischen einer Hoffnungsfrage und Ablehnung getroffen werden muss. Ist nicht vielmehr der Fokus darauf zu legen, dass dem impliziten Autor eine Meisterleistung gelingt? In der Christusfrage können beide Erzählstränge aus dem unmittelbaren Kontext, Kritik und Begeisterung, gefunden werden. Die Bedeutung des Fragesatzes in V.24c ergibt sich dabei aus seiner Bezogenheit auf Joh 10,18:<sup>61</sup> Weil sich Jesus als Christus bekennen soll (V.24) und auch darauf eingeht (V.25), legt er von sich aus sein Leben in die Hände seiner Kontrahenten (V.18). Er offenbart dabei seine *ψυχή*, seine wahre Identität (V.30). Diese nimmt (*αἶρω*) niemand von ihm, sondern er gibt sie von sich aus, wie angekündigt (V.18). Gleichzeitig lässt er die *ψυχή*

<sup>58</sup> In diese Richtung LINDARS. 367: „The similarity of vocabulary to 17f. means nothing, as John uses this verb with a variety of meanings”.

<sup>59</sup> Beispiele von Wortspielen: (1) Während einige Menschen aufgrund von Jesu Zeichen an ihn glauben, so vertraut er sich ihnen nicht an (zweimal πιστεύω). (2) In Joh 3,3ff. verwendet der Autor unterschiedliche Sinnnuancen von ἄνωθεν: von neuem und von oben. (3) Auch in Joh 17,12f. wird das gleiche Verb unterschiedlich verwendet. Im ersten Vers erfüllt sich ein Schriftzitat, im zweiten werden die Glaubenden mit Freude erfüllt (zweimal πληρόω).

<sup>60</sup> Einer *verärgerten* Gegnerschaft (a) kann eine *euphorische und hoffnungsvolle* Masse gegenüber gestellt werden (b), welche sich nach einem (politischen) Messias sehnt. Einerseits wird vom Wunsch nach dem Ende von *unklaren* Äusserungen gesprochen (c), andererseits auf die *eindeutigen* lebensbedrohlichen Aspekte in Jesu Reden hingewiesen (d).

<sup>61</sup> Die Argumentation ist wie folgt zu skizzieren: (1) Niemand nimmt Jesu Leben von sich aus (Joh 10,18a: οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἅπ’ ἐμοῦ), er selbst gibt es freiwillig (Joh 10,18b: ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἅπ’ ἐμαυτοῦ). (2) In V.24 wird diese Hingabe konkret. Mit der Bis-wann-Frage wird ein Bekenntnis zu Jesu Christusanspruch gefordert, um endgültige Klarheit über seine Identität zu erhalten (V.24: παρησιᾶ). (3) Indem sich Jesus als Christus bekennt, legt er von sich aus seine Identität offen. Dies liefert das Material zur Anklage. Jesu Leben kann nun von den ‚Juden‘ genommen werden.



seiner Gegner los und hält nicht mehr (αἶρω), was diese in V.24c beanstanden. Daraus nährt sich die *konfliktgeladene Spirale* von Offenbarung und Konflikt,<sup>62</sup> die dem Evangelium inhärent ist – und auf das Kreuz als höchste Offenbarung hinsteuert.<sup>63</sup>

Offen ist, welche Übersetzung in der deutschen Sprache gewählt werden soll. Um dem eher nüchternen und erkenntnisorientierten Schreibstil des Autors gerecht zu werden, wird in dieser Arbeit die Übersetzung „wie lange willst du uns hinhalten“ favorisiert. Diese Wahl kann sowohl den Unmut als auch die Hoffnung anzeigen, die in der Frage steckt. Und sie soll vor allem das Interesse des impliziten Autors betonen, mit der Bis-wann-Frage das Definitive zu suchen. Das Hingehalten-werden spricht zudem von einem Gehaltensein respektive einer Abhängigkeit der Fragenden von Jesus, was die Christusoffenbarung betrifft.<sup>64</sup>

## 2. Die textkritische Schwierigkeit mit Joh 10,29ab

„The opening words in John x. 29 present a textual problem to which a full discussion has scarcely yet been given“.<sup>65</sup> An dieser Notiz aus dem Jahr 1960 hat sich wenig geändert, auch wenn sich neben einigen kleineren Beiträgen in Kommentaren vor allem Birdsall<sup>66</sup> und Whittaker<sup>67</sup> diesem textkritischen Problem gewidmet haben.<sup>68</sup>

### 2.1 Die textkritische Diskussion

Die Textgeschichte hat unterschiedliche Lesarten von V.29 hervorgebracht:

#### **B\* (lat) bo:**

ὁ πατήρ μου ὃ (1a) δέδωκέν (2a) μοι πάντων μείζον (3a) ἐστίν

#### **⋈ L W Ψ:**

ὁ πατήρ μου ὃ (1a) δέδωκέν (2a) μοι πάντων μείζων (3b) ἐστίν

<sup>62</sup> Vgl. Kapitel 4.2.

<sup>63</sup> Nicht nur der Aspekt des Konflikts ist im Wortspiel enthalten, wie dies in der Forschung vorgeschlagen wird (vgl. Punkt 5), sondern auch der des Offenbarwerdens Jesu. Konflikt und Offenbarung gehören untrennbar zusammen.

<sup>64</sup> Indem Jesus die ψυχή der ‚Juden‘ in der folgenden Erzählung loslässt, das heisst, indem er sich als Christus offenbart, legt er seine ψυχή in die Hände seiner Gegner.

<sup>65</sup> BIRDSALL. John. 342.

<sup>66</sup> BIRDSALL. John. 342–344.

<sup>67</sup> WHITTAKER. Context. 241–260.

<sup>68</sup> Eine neugriechische Monographie existiert: SAKKOS, St.N.: Ἰωάννου 10,29. Thessalonich 1968 (siehe SCHNACKENBURG II. 386/Anm. 1).

**P<sup>66</sup>:**

ὁ πατήρ μου ὃς (1b) ἔδωκέν (2b) μείζων (3b) πάντων ἐστίν

**f<sup>1.13</sup> M\*:**

ὁ πατήρ μου ὃς (1b) δέδωκέν (2a) μοι [αὐτὰ]<sup>69</sup> μείζων (3b) πάντων ἐστίν

**D:**

ὁ πατήρ μου ὁ (1c) δέδωκώς (2c) μοι πάντων μείζων (3b) ἐστίν

**A Θ sy:**

ὁ πατήρ μου ὃς (1b) δέδωκέν (2a) μοι μείζων (3a) πάντων ἐστίν

---

(1a) = ὁ (Akk., Neutr.) (2a) = δέδωκέν (Perf.) (3a) = μείζων (Akk. Neutr.)

(1b) = ὃς (Nom., Mask.) (2b) = ἔδωκέν (Aor.) (3b) = μείζων (Nom. Mask.)

(1c) = ὁ (Nom., Mask.) (2c) = δέδωκώς (Part. Perf.)

Im Folgenden werden die einzelnen Varianten vorgestellt (Neutrum-Neutrum, Neutrum-Maskulinum, Maskulinum-Maskulinum, Maskulinum-Neutrum), danach Kriterien gesucht und der eigene Ansatz begründet.

*a. Neutrum-Neutrum-Variante (B)*

NA<sup>28</sup> wählte die Variante ὁ πατήρ μου ὁ δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν, auch wenn sie mit B\* (lat) *bo* quantitativ schlecht bezeugt ist.<sup>70</sup> Eine Übersetzung wäre wie folgt wiederzugeben: „Was mein Vater gegeben hat, ist grösser als alles“.<sup>71</sup> Der Akzent liegt auf einem nicht näher bestimmten Sachverhalt, den der Vater Jesus anvertraut hat und der sich durch sein Grössersein auszeichnet. Zurückgewiesen wird eine solche Variante, da sie „wegen der Kongruenz des Relativsatzes mit μείζων verdächtig“<sup>72</sup> ist. Barrett spricht sich zudem aus inhaltlichen Gründen dagegen aus: „Wenn wir [...] die Lesart mit dem Neutrum als ursprünglich annehmen [...], dann ist es schwierig, dem Satz einen

<sup>69</sup> In f<sup>13</sup> steht zusätzlich ein αὐτά.

<sup>70</sup> SCHNACKENBURG (II. 386) spricht von einer „guten Bezeugung“. Eine solche Variante kennt bereits TERTULLIAN (Adv. Prax 22: „Pater quod mihi dedit, maius est omnibus“; Tertullian. Gegen Praxeas. 208.). Damit ist ein lateinischer Textzeuge um 200 n.Chr gegeben. Das Relativpronomen im Neutrum (ὁ) in B wurde nachträglich aber in ὃς verändert.

<sup>71</sup> So die Zürcher Bibel (2007). BARRETT (381) gibt etwas schwerfällig mit „wie mein Vater, was er mir gegeben hat, ist größer als alles“ wieder. Gegen eine solche Interpretation von „mein Vater“ als Nominativus pendens spricht sich THYEN (499) aus. Er sieht darin das vorgerückte Subjekt des Relativsatzes.

<sup>72</sup> So SCHNACKENBURG II. 386.

Sinn zu geben, und unmöglich, ihn in den Kontext einzufügen“.<sup>73</sup> Dieser Aussage stehen in der Forschung drei mögliche Antworten entgegen: (1) Die Schafe:<sup>74</sup> Im Johannesevangelium werden die Nachfolger von Jesus wiederholt als ihm von Gott anvertraut bezeichnet (vgl. Joh 6,37.39; 17,24; 18,9). Barrett wirft nun aber ein, dass von den Schafen „nicht gesagt werden [kann], sie seien größer als alle“.<sup>75</sup> Thyen verteidigt seine Wahl: „Denn zum einen sind es natürlich nicht einfach die Schafe, die als solche und von Haus aus größer wären als alles andere, sondern *weil der Vater sie ihm anvertraut hat* (vgl. 6,39; 17,2), sind sie das kostbarste Gut des Sohnes als ihres ‚guten Hirten‘“.<sup>76</sup> (2) Die Werke: Für Barrett liegt dieses Motiv zu weit zurück,<sup>77</sup> auch wenn das Reden über die Werke Jesu zum Grundbestand der Perikope gehört. Im Johannesevangelium zeichnen sie sich zudem durch ihre Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit aus.<sup>78</sup> Auch lässt sich das Motiv finden, dass sie vom Vater dem Sohn übergeben worden sind (Joh 5,20).<sup>79</sup> (3) Ein dritter Lösungsansatz bietet Augustinus. Barrett fasst seinen Ansatz als „des Vaters Gabe an den Sohn sei das Leben – Logos – Sein“<sup>80</sup> zusammen und weist ein solches Verständnis als „noch gezwungener“<sup>81</sup> zurück.<sup>82</sup> Augustinus geht es aber nicht um objektivierbare Gaben an den Sohn, sondern um den Beschenkten selbst. Ins Zentrum rückt die Gottesbeziehung von Jesus.<sup>83</sup> Denn der Vater hat ihm gegeben, sein Wort, sein eingebo-

<sup>73</sup> BARRETT. 381.

<sup>74</sup> Bereits TERTULLIAN (Adv. Prax. 22,10) denkt an ‚Schafe‘: „De ovibus etiam suis, quod nemo illas de manu eius eriperet“.

<sup>75</sup> BARRETT. 381. Vgl. auch SCHNACKENBURG (II. 386) und BULTMANN (294f./Anm. 4): „Unter dem, was der Vater ihm geben hat, lassen sich im Z[u]s[ammen]h[an]g nur die Seinen verstehen, die er nicht verloren gehen lässt [...]. Da sich von diesen aber (trotz Lagr.) nicht sagen lässt: μέζον πάντων, so muss diese Lesart falsch sein“.

<sup>76</sup> THYEN. 499. In Anlehnung an Zahn und Morris weist er darauf hin, dass die Schafe gerade durch ihre Zugehörigkeit zu Jesus an Grösse gewinnen.

<sup>77</sup> BARRETT. 381.

<sup>78</sup> So zeigt zum Beispiel Joh 9,32, dass Jesu Blindenheilung als eine Tat zu verstehen ist, die innerweltlich ihresgleichen sucht. Und das elfte Kapitel stellt mit einer Totenaufweckung alle zuvor genannten Werke in den Schatten. Ein ‚Grössersein‘ ist den Werken inhärent (vgl. Joh 5,36). Vgl. auch Joh 14,12 (die Jünger selbst werden noch grössere Werke vollbringen).

<sup>79</sup> Die Frage stellt sich, wieso erstens nicht explizit von ‚Werken‘ die Rede ist, wenn diese gemeint sind, und zweitens, wie es zu verstehen ist, dass Jesus das Thema des Nicht-entreissen-könnens der Schafe (V.28c) mit dem Verweis auf die ihm vollbrachten Werke fortführt.

<sup>80</sup> BARRETT. 381.

<sup>81</sup> BARRETT. 381.

<sup>82</sup> Etwas anders BULTMANN (294/Anm. 4) gegen Augustinus.: „Aber es ist absurd, das Logos-sein Jesu oder seine Einheit mit dem Vater als das, was ihm der Vater gegeben hat, zu verstehen. Der Vater hat ihm ja ‚alles gegeben‘, weil er ihn liebt (3<sub>35</sub> 5<sub>20</sub>), d.h. weil er der in Einheit mit ihm verbundene Logos ist“.

<sup>83</sup> AUGUSTINUS. Opera. 1743: „Quid dedit Filio Pater majus omnibus? Ut ipse illi esset unigenitus Filius“. Augustinus diskutiert im weiteren die trinitarische Problematik des Verhältnisses von Vater und Sohn, die nach seiner Meinung im Verb ‚geben‘ enthalten ist. Er fragt sich, ob das Geben von einer Vorzeitigkeit oder Gleichzeitigkeit spricht und plädiert für letzteres. Der Sohn ist gezeugt, aber wie der Vater göttlich und ewig. Er gleicht ihm. AUGUSTINUS. Opera. 1743: „[I]deo Pater Filio gignendo dedit ut Deus esset, gignendo dedit ut sibi coæternus esset gignendo dedit ut æqualis esset. Hoc est quod

rener Sohn respektive sein Lichtglanz zu sein.<sup>84</sup> Die Stärke dieses letzten Interpretationstypus liegt darin, dass die Beziehung zwischen Vater und Sohn in den Vordergrund rückt, denn darauf läuft auch die Textentwicklung hin (V.30). Merkwürdig bleibt aber der Vergleich mit πάντων. Wie ist dies zu verstehen?

*b. Neutrum-Maskulinum-Variante (X)*

Die Textvariante ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν wird von Metzger kategorisch zurückgewiesen, da sie ein unmögliches Griechisch darstelle und deshalb nicht auslegbar sei.<sup>85</sup> Ist bei dieser Variante von einem sinnlosen oder fehlerhaften Abschreiben auszugehen? Barrett gibt diese „sehr schwierige Lesart“<sup>86</sup> mit „mein Vater ist in [B]ezug auf das, was er mir gegeben, grösser als alle“<sup>87</sup> wieder.<sup>88</sup> Inhaltlich wird damit betont, dass Gott in einer anderen Kategorie zu denken ist als alle anderen.<sup>89</sup> Dieser kategoriale Unterschied wird kaum jemand bestreiten und hätte zum Ziel, die Schutzzusage von Jesus in V.28 in Gottes Macht zu gründen. Eine etwas gewagtere Übersetzung würde sich ergeben, wenn mit einem vorgezogenen Subjekt<sup>90</sup> gerechnet und das πάντων μείζων<sup>91</sup> als Gottesattribut verstanden würde: Was mein Vater mir gegeben hat ist πάντων μείζων zu sein.<sup>92</sup> Jesus würde mit diesem Titel zum Herrn der Welt bestimmt. Ein solcher Zuspruch wäre gewöhnungsbedürftig<sup>93</sup>

---

majus est omnibus“. In einem nächsten Schritt erörtert er die Besonderheit dieses einziggeborenen Sohnes und findet diese darin, dass (nur) von ihm gesagt werden kann, dass dasjenige, was er hat, er zugleich ist. Er hat Leben und dieses so, dass er selbst das Leben ist und gleichzeitig lebendig macht. Vgl. AUGUSTINUS. Opera. 1743: „[S]ic habet vitam, ut sit ipse vita, faciatque viventes“.

<sup>84</sup> Vgl. AUGUSTINUS. Opera. 1743: „*Quod dedit mihi Pater, id est, ut sim Verbum ejus, ut sim unigenitus Filius ejus, ut sim splendor lucis ejus, majus est omnibus*“. Seine Interpretation wurzelt in der christologischen Diskussion seiner Zeit.

<sup>85</sup> METZGER. Commentary. 198.

<sup>86</sup> BARRETT. 381.

<sup>87</sup> BARRETT. 381.

<sup>88</sup> Auch SCHNACKENBURG (II. 386) übersetzt ähnlich: „Mein Vater ist, was die betrifft, die er mir gab, grösser als alle“. Vgl. KRIENER. Glauben. 141/Anm. 304 (zu Schnackenburg): „Was soll das heißen: Gott ist größer als alle, ‚was die betrifft, die er mir gab‘? Wenn damit eine Einschränkung der universalen Zuständigkeit Gottes gemeint sein sollte, steht das in absolutem Widerspruch zu allem, was sonst im Johannesevangelium über Gott gesagt wird“.

<sup>89</sup> Z.B. LINDARS. 370: „[G]reater than all refers to the incomparable power of God“.

<sup>90</sup> BLASS. Grammatik. 405f.

<sup>91</sup> Das πάντων μείζων könnte eine jüdisch-hellenistische Formel in der Liturgie für Gott, dem Herrn der Welt, sein. Vgl. WHITTAKER. Context. 245–260. „[T]he formula in question was clearly fairly commonly used in the Hellenistic period to describe the status of the supreme divinity“ (259).

<sup>92</sup> Gottesattribute werden in manchen Texten nicht gemäss den grammatikalischen Regeln eingefügt, z.B. Offb 1,4 (ὁ ἥν). Vgl. SATAKE. Offenbarung. 129: Eine „grammatikalisch unmögliche Form“. BOUSSET. Offenbarung. 184: „[V]ielleicht beabsichtigte grammatische Härte“.

<sup>93</sup> Bei dieser Lesart wäre ein Artikel vor πάντων μείζων oder das Setzen des Verbs ἐστίν an einer anderen Stelle zu erwarten.

und eventuell aus dem Kontext späterer christologischer Diskussionen zu verstehen.<sup>94</sup>

Aufgrund eines Ausscheidungsverfahrens kommt Schnackenburg zum Schluss, dass diese Neutrum-Maskulinum-Variante „die grösste Chance [hat], der ursprüngliche Text zu sein“<sup>95</sup>. Die gleiche Methodik, aber ausführlicher, wendet Birdsall in seinen Notizen zu Joh 10,29 an.<sup>96</sup> Am Ende seines Aufsatzes hält er überzeugt fest: „Since no other evident reason for the alteration presents itself, we must content ourselves with this“<sup>97</sup>. Seine Argumentation ist nachvollziehbar und wird in der Forschung teilweise aufgenommen,<sup>98</sup> ruht aber auf Entscheidungen, die nicht zwingend sind.

### c. Maskulinum-Maskulinum-Variante (P<sup>66</sup>)

Im ältesten uns bekannten Textzeugen P<sup>66</sup> liegt eine singuläre Variante vor. Seine Besonderheit ist: Nicht nur fehlt des Dativpronomen μοι,<sup>99</sup> sondern das Verb δίδωμι steht im Aorist anstatt im Perfekt: ὁ πατήρ μου ὃς ἔδωκέν μεῖζων πάντων ἐστίν. Der Aorist ist gnomisch zu deuten. Gott wird in grundsätzlicher Weise als Geber aller Dingen und damit als der Grösser-Seiende charakteri-

<sup>94</sup> Eine solche Variante mit dem Titel πάντων μεῖζων erinnert an Jesus als Pantokrator. Vgl. HOMMEL. Pantokrator. 159: Im „griechisch sprechende[n] Christentum der östlichen Kirche [...] hat [...] die durch den Anfang des Hebräerbriefs begünstigte Übertragung der Epiklese des Schöpfergottes auf Christus in Liturgie und bildender Kunst besonders Wurzeln geschlagen und den Glauben mehr und mehr bestimmt“.

<sup>95</sup> SCHNACKENBURG II. 386. Er muss davon ausgehen, dass im ältesten Textzeuge (P<sup>66</sup>) bereits früh in ein ὃς verändert wurde.

<sup>96</sup> Zunächst schliesst BIRDSALL (John) die doppelt Maskulinum-Variante aus, denn „it is well-nigh impossible to explain the other readings from it on any reasonable basis of transcriptional probability“ (342.). Danach fragt er sich, ob es Kriterien gibt, um zwischen μεῖζον und μεῖζων zu entscheiden (343.). Weil er solche nicht findet, konzentriert er sich auf die Pronomen ὃ und ὃς und entscheidet sich für das neutrische ὃ, da ein späterer Wechsel von ὃς zu ὃ unwahrscheinlich sei (343). Damit hat er sein erstes Axiom gefunden. Von diesem Ausgangspunkt geht er wieder die Frage nach dem ursprünglichen Komparativ an und sucht dafür Kriterien „of syntax and style, context and exegesis“ (343). Die Variante Neutrum-Neutrum (B lat) sei zwar syntaktisch „sans reproche“ (343), aber exegetisch stelle sie ein Problem dar, da sie sich nicht Recht in den Textzusammenhang einfügen lasse. Die Neutrum-Maskulinum-Variante in 8 begründe hingegen das Nichtrauben-können hervorragend. Der Grund liege in der starken und bewahrenden Hand Gottes (344: Dass in einer solchen Interpretation Gott im Verhältnis zu den Räubern nur relativ als grösser bezeichnet wird, stört ihn: „The apparent limitation of the power by this sentence may be no more than an accident of phrasing“). Nachdem er diese Variante als ursprüngliche erkannt hat, kann er die Textentwicklung von V.29 nachzeichnen. Sowohl die Neutrum-Neutrum-Varianten als auch die Maskulinum-Maskulinum-Varianten gelten als Textvereinfachungen. Die schwierige Frage, wie es zur Maskulinum-Neutrum-Variante gekommen ist (A Θ), behandelt er kaum. Er bringt nur den später geschriebenen Codex Θ in Verbindung mit einem Schreiber, der sich ungenügend in der griechischen Sprache ausgekannt habe (342: „a codex written by a scribe who was poorly acquainted with Greek“). Dabei bleibt die Handschrift A aus dem 5. Jahrhundert unbeachtet.

<sup>97</sup> BIRDSALL. John. 344.

<sup>98</sup> Z.B. LINDARS. 370.

<sup>99</sup> Ein μοι wurde erst nachträglich über der Verszeile eingetragen.

siert.<sup>100</sup> Aufgrund seines hohen Alters bietet sich der Text als Ursprungsvariante an. Kiener hält alle anderen Varianten als unverständlich, grammatisch unmöglich oder unsinnig.<sup>101</sup> Gegen P<sup>66</sup> als Ursprungsvariante spricht aber, dass alle anderen Varianten ähnliche Veränderungen aufweisen. Möglich ist, dass die Vorlage des Bodmer-Papyrus korrumpiert war. Denn das maskuline Relativpronomen ὅς inkl. Aoristform könnte damit erklärt werden, dass ein Buchstabe im vorliegenden Schriftstück unkenntlich war (O·EΔOKEN) und der Kopist dieses Fehlen interpretieren musste. Aus dem ‚O·EΔOKEN‘ wurde ein ‚OΣEΔOKEN‘, die Alternativmöglichkeit ‚OΔEΔOKEN‘ wurde nicht erkannt.<sup>102</sup> Ob der Papyrus P<sup>66</sup> seine Vorlage veränderte, theologisch umformte, freier gestaltete oder aber die ursprüngliche Lesart darstellt, bleibt offen. Dieser Papyrus hat jedenfalls keine Verbreitung gefunden.

*d. Maskulinum-Maskulinum-Sondervariante (f<sup>1.13</sup>)*

Bei den zeitlich später anzusetzenden Maskulinum-Maskulinum-Varianten ist im Gegensatz zu P<sup>66</sup> nicht nur das Dativpronomen μοι, sondern auch die übliche Perfektform von δίδωμι zu finden – wie dies in allen anderen Textzeugen auch gegeben ist (ausser D): ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι μείζων πάντων ἐστίν. Eine alleinige Abhängigkeit von f<sup>1.13</sup> von P<sup>66</sup> ist aufgrund dieser doppelten Anpassung auszuschliessen. Mit dem Relativpronomen ὃς rückt wiederum der Vater ins Zentrum, der dem Sohn etwas anvertraut hat, und durch das μείζων wird dieser als grösser als alle anderen bezeichnet. Die Textlücke, die dadurch entsteht, dass im Satz ein Objekt fehlt, wird in den späten Handschriften mit dem Akkusativobjekt αὐτά (f<sup>13</sup>)<sup>103</sup> gefüllt. Dadurch rücken eindeutig die Schafe ins Zentrum des Gebens, wie sie bereits in V.28c im Fokus waren. Obwohl diese Variante gemäss Schnackenburg „am besten bezeugt ist und den Sinn zu treffen scheint“<sup>104</sup>, lehnt er sie „wegen ihrer Einfachheit gegenüber den schwierigeren Varianten textkritisch“<sup>105</sup> ab.<sup>106</sup> Anders Bultmann<sup>107</sup> und Dodd,<sup>108</sup> welche

<sup>100</sup> Im Sinne des gnomischen Aorists: „Eine für alle Zeiten gültige Handlung“ (BLASS. Grammatik. 272).

<sup>101</sup> KIENER (Glauben) hält fest: Diese Lesart ist „die einzige, die im Zusammenhang des Evangeliums sinnvoll ist. Darum entscheide ich mich in diesem Fall gegen das formale Argument der lectio difficilior“ (141/Anm. 304). Dabei gibt er aber P<sup>66</sup> mit ὃς ἔδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν falsch wieder: das Dativpronomen gehört nicht zu P<sup>66</sup>; zudem vertauscht er μείζων und πάντων.

<sup>102</sup> Man müsste dann auch das Fehlen des Dativpronomens μοι erklären (erst nachträglich über der Zeile eingetragen).

<sup>103</sup> Evtl. P<sup>75</sup>. Vgl. WHITTAKER. Context. 245/Anm. 17.

<sup>104</sup> So SCHNACKENBURG II. 386.

<sup>105</sup> SCHNACKENBURG II. 386. So auch BARRETT. 381: „[E]s ist aber nicht möglich zu erklären, wie diese ausgezeichnete Lesart in die schwierige ὁ... μείζων geändert werden konnte“. BIRDSALL. John. 342: „[I]t is well-nigh impossible to explain the other readings from it on any reasonable basis of transcriptional probability“. LINDARS. 370: „It is obvious, however, that the *textus receptus*, with *hos* and *meizōn*, [...], cannot be original, because otherwise the other readings would never have arisen“.

sie als Ursprungstext wählen. Dodd rechtfertigt seine Wahl damit, dass die anderen Varianten interpretatorisch nicht passen. Er ist sich dabei bewusst, dass seine Wahl durch keine gewichtigen und alten Textzeugen unterstützt wird.<sup>109</sup> Auch Bultmann favorisiert diese Lesart und begründet ähnlich, dass sie den besten Textsinn hergeben würde.<sup>110</sup> Etwas ausführlicher sichert Whittaker seine Wahl.<sup>111</sup> Seine Arbeit beweist aber vor allem, dass die sinnvollste Variante die ursprünglichste ist. Die Argumentation bleibt brüchig und aufgrund der Regel *lectio diffilior potior* hinterfragbar.

*e. Maskulinum-Maskulinum-Sondervariante (D)*

Die einzigartige Variante D zeichnet sich einerseits durch ein Partizip Perfekt anstelle des konjugierten Verbes von δίδωμι aus, andererseits durch einen maskulinen Artikel ὁ anstelle des neutrischen Pronomens ὃ (ὁ πατήρ μου ὁ δέδωκός μοι πάντων μείζων ἐστίν). Durch die Änderung von ὃ zu ὁ wird der Satz zu einer Maskulinum-Maskulinum-Variante: Mein Vater, der mir Gebende, ist grösser als alle(s). Die Grösse Gottes wird betont. Barrett hält fest: „Die Lesart von D ist entweder zutreffend oder aber ein radikaler Versuch, mit dem Durcheinander aufzuräumen – wahrscheinlich trifft letzteres zu“.<sup>112</sup> Da sich der Codex Bezae als Hauptzeuge des westlichen Texttypus durch „Zufügungen, Streichungen und Neuformulierungen“<sup>113</sup> auszeichnet, ist eine gewisse Skepsis angebracht.

*f. Maskulinum-Neutrum-Variante (A)*

Die letzte zu diskutierende Variante, ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι μείζων πάντων ἐστίν, stellt wegen der Kombination von Maskulinum und Neutrum wiederum eine schwierige Lesart dar. „Es könnte sein, daß Joh den Text

<sup>106</sup> Auch das Fehlen des Objekts im Relativsatz (αὐτά) führt SCHNACKENBURG (II. 386) als Argument gegen seine Ursprünglichkeit ins Feld. Dies überrascht, da dies der Regel *lectio difficilior* entgegen gesetzt ist.

<sup>107</sup> BULTMANN. 294f./Anm. 4.

<sup>108</sup> DODD. 433/Anm. 1.

<sup>109</sup> DODD. 433/Anm. 1.

<sup>110</sup> BULTMANN. 294f./Anm. 4: „Sinn hat nur ὃς ... μείζων“.

<sup>111</sup> Zunächst schliesst WHITTAKER (Context) die Mischkombinationen aus, da ungrisch (241ff.). Darauf untersucht er die bleibende Auswahl, die Neutrum-Neutrum- respektive Maskulinum-Maskulinum-Varianten (244). Eine neutrische Lesart weist er aufgrund exegetischer (für ihn macht es wenig Sinn, von Schafen zu sprechen, die grösser sein sollen; 244f.) und grammatikalischer (er erklärt den Wechsel von ὃς zu ὃ als Folge des Fehlens eines Objekts im Satz; 244) Gründen sowie Anpassungen (es bleibt für ihn offen, ob der neutrische Komparativ μείζων das neutrische Relativpronomen ὃ verursacht hat, oder umgekehrt; 245) und Verschreibungen (Veränderungen zwischen ο und ω sind häufig; 244) zurück. Seine endgültige Wahl begründet er mit „transcriptional probability“ (245). „[I]t is hard to avoid the conclusion that the original reading was [...] ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν“ (245; wieso er die Reihenfolge von μείζων und πάντων vertauscht, bleibt unklar).

<sup>112</sup> BARRETT. 381.

<sup>113</sup> ALAND. Text. 118.

schrieb, der (vielleicht nur zufällig) in Θ, bewahrt wurde“,<sup>114</sup> sinniert Barrett, und gibt wieder: „Mein Vater, der sie gegeben, ist grösser als irgendeine andere Macht“. <sup>115</sup> Bei seiner Übersetzung fällt auf, dass er das neutrische  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$  maskulin wiedergibt. Er begründet dies damit, dass „ $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$  in Θ [...] eine itazistische Variante von  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$  sein“<sup>116</sup> könnte.<sup>117</sup> Sein Vorschlag hat in der Forschung keinen Anklang gefunden.<sup>118</sup> Die Forschungsmehrheit geht von einer neutrischen Wiedergabe von  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$  aus und steht vor dem Problem, dass ein solcher Satz ungriechisch, nicht interpretierbar und ungrammatikalisch ist.<sup>119</sup> Trotzdem zeugt mit dem Codex Alexandrinus eine gute Quelle aus dem 5. Jahrhundert für diese Lesart. Die Übersetzung wäre wie folgt: „Mein Vater, der (sie / dies) mir gegeben hat – er ist etwas Grösseres als alles“. <sup>120</sup> Die Schwerfälligkeit eines solchen Satzes könnte begründen, wieso es zu Veränderungen und Anpassungen in der Textgeschichte gekommen ist. Die Quellenlage spricht aber gegen eine solche Ursprungsvariante.

## 2.2 Kriterien

Es gilt wiederum Kriterien zu wählen. Zur Vereinfachung werden im Folgenden nur die Hauptvertreter genannt.

Griechisch (lectio diffilior potior):

Im Textzeugen A ist ein schwieriges, wenn nicht sogar unmögliches Griechisch zu finden. Auch das Griechisch in 8 wird zuweilen kritisiert, stellt aber eine mögliche Lesart dar. Leichter zu lesen sind diejenigen Varianten mit dem gleichen Genus (P<sup>66</sup> f<sup>1.13</sup> B sowie D). Von diesen fällt B aufgrund einer eher schwierigen Interpretation auf.<sup>121</sup> Kopisten dürfen am ehesten eine Angleichung in Richtung Neutrum-Neutrum respektive Maskulinum-

<sup>114</sup> BARRETT. 381.

<sup>115</sup> BARRETT. 381.

<sup>116</sup> BARRETT. 381. Vgl. BLASS. Grammatik. 19: „Das Ngr. weist bekanntlich gegenüber dem Altgriechischen in der Aussprache der Vokale tiefgreifende Unterschiede auf, deren Anfänge in die Zeit der alten Dialekte zurückreichen [...]. [D]er Quantitätsunterschied zwischen o und ω [...] ist verschwunden“. Ein solcher Itazismus müsste bereits für den Codex Alexandrinus (ca. 5. Jh.) angenommen werden und nicht erst für die späte Handschrift Θ aus dem 9. Jahrhundert.

<sup>117</sup> Weiter verweist BARRETT (381) auf Mt 12,6; 12,41f (= Lk 11,31f), wo Wörter mit neutrischem Genus maskulin wiedergegeben werden, sowie auf den Folgevers (V.30), wo das neutrische  $\epsilon\upsilon$  auf Jesus und den Vater bezogen wird.

<sup>118</sup> Seine Argumentation weisen unabhängig voneinander SCHNACKENBURG (II. 386/Anm. 2) und WHITTAKER (Context. 242ff.) zurück, da die aufgeführten, neutestamentlichen Belegstellen nicht auf V.29 anwendbar wären.

<sup>119</sup> Vgl. WHITTAKER. Context. 242.260; BIRDSALL. John. 342.

<sup>120</sup> Sprachlich fast unmöglich wäre die Lesart: „Mein Vater ist es, der mir gegeben hat, was grösser ist als alles“.

<sup>121</sup> Vgl. Joh 3,35; 13,3 (vgl. auch Mt 11,27). Der Vater hat dem Sohn alles ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ) in seine Hand gegeben ( $\delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu$ ). Wieso wird nun von  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$   $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$  (grösseres als alles) gesprochen?



Maskulinum vorgenommen haben (Vorzug: A & [B]).<sup>122</sup>

- Alter: Die älteste uns bekannte Quelle ist P<sup>66</sup> (ca. 2. Jh.); gleichzeitig wählt in diesem Zeitraum Tertullian eine Neutrum-Neutrum-Variante (B). Die Codizes & und B stammen erst aus dem 4. Jh., danach folgen A und D (ca. 5. Jh). Die Vertreter einer doppelten Maskulinum-Variante (f<sup>1.13</sup>) sind zeitlich später anzusetzen (Vorzug: P<sup>66</sup> B).
- Textvariante mit ὅ: Ein neutrischer Anschluss (B und &) ist zwar gewöhnungsbedürftig, aber ein ähnlicher Fall liegt auch in Joh 17,24 vor.
- Textvariante mit ὅς: Ein ὅς nach πατήρ ist zu erwarten (P<sup>66</sup> f<sup>1.13</sup> A), dagegen spricht aber die johanneische Textgewohnheit. Eine solche Kombination ist im Evangelium singulär (vgl. auch D; das ὅ wird zum ὁ).
- Textveränderung I: (von ὅς zu ὅ) Ein Wechsel von ὅς zu ὅ kann nicht damit begründet werden, dass im Nebensatz mit ὅς das Objekt fehlt,<sup>123</sup> denn die älteste dieser Variante (P<sup>66</sup>) ist durchaus auch ohne zusätzlichem Objekt zu verstehen (gnomischer Aorist); zudem sind die anderen doppelten Maskulinum-Varianten erst spät (f<sup>1.13</sup>; vgl. auch D). Die Argumentation mit einem Wechsel von ὅς zu ὅ würde vor allem bei der Maskulinum-Neutrum-Variante A überzeugen (Klärung einer schwierigen Lesart).
- Textveränderung II: (von ὅ zu ὅς) Der Satzanfang mit einem maskulinen Substantiv (ὁ πατήρ μου) begünstigt die Veränderung zum maskulinen Pronomen ὅς (& B). B<sup>c</sup> dient als Beleg für eine solche Veränderung (Vorzug: & B).
- Textvariante mit μεῖζων: Ein maskuliner Komparativ μεῖζων lässt sich im Evangelium wiederholt finden, in Joh 14,28 sogar die ähnliche Aussage, dass der Vater grösser ist als Jesus (& P<sup>66</sup> D).<sup>124</sup>
- Textvariante mit μεῖζον: Eine neutrische μεῖζον-Form ist im Evangelium singulär (A B).
- Textveränderung I: (von μεῖζον zu μεῖζων) Eine solche Veränderung kann mit der inhaltlichen Annäherung an Joh 14,28 begründet werden. Die Veränderung von μεῖζον zu μεῖζων lässt sich zudem als Anpassung der Endung -ον an πάντων verstehen (A B).

<sup>122</sup> Wie der spätere Zusatz eines αὐτῶ in f<sup>13</sup> zeigt, wurde auch die doppelte Maskulinum-Variante in f<sup>1</sup> als verbesserungswürdig erachtet.

<sup>123</sup> Dieser Wunsch nach Klärung des Objekts zeigen die späten Schriften (f<sup>13</sup>).

<sup>124</sup> In Joh 14 ist neben diesem Motiv auch die Verschränkungsangabe zu finden (Joh 14,10.20) und damit zwei Vorstellungen, die ihre Ersterwähnung in Joh 10,22–39 haben.

- Textveränderung II: (von  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$  zu  $\mu\epsilon\tilde{\iota}\zeta\omega\nu$ ) Der Grund dieser Veränderungsvariante ist in einem Abschreibfehler, in Angleichungen oder einem interpretatorischen Eingriff in die Satzgestaltung zu suchen ( $\aleph$  P<sup>66</sup> D  $f^{1.13}$ ).
- Kontext: In V.28 und V.29 sind parallele Elemente in den beiden Sätzen gegeben (Geben, Schutz).<sup>125</sup> Der implizite Autor scheint sich weniger für den Inhalt des Gebens zu interessieren als für die Darstellung einer Handlungsanalogie, die auf die Einheitsaussage in V.30 hinausläuft. Das erschwert die Suche nach dem ursprünglichen Text, da die Kreativität des impliziten Autors vordergründig ist.
- Textgeschichte: Alle Kriterien sind an eine adäquate Textgeschichte zu koppeln. Dabei sind die Varianten D und  $f^{1.13}$  als späte Erscheinungsformen auszuschliessen. Der frühe Papyrus P<sup>66</sup> stellt eine Variante dar, die in gar keine Textentwicklung passt und deshalb ursprünglich oder einem eigensinnigen Kopisten zuzuschreiben ist.<sup>126</sup> Mit den Mischvarianten  $\aleph^{127}$  und A<sup>128</sup> könnten zwei schwierige Lesarten am Anfang der Textgeschichte stehen. Und für B spricht das Alter, die inhaltlichen Schwierigkeiten und auch, dass Veränderungen von einem doppelten Neutrum zu den Maskulinum-Varianten gut erklärbar sind.

### Fazit

Der gordische Knoten der Textgeschichte lässt sich beschreiben, aber nicht mehr entwirren. Da in der Textgeschichte die unterschiedlichsten Kombinationen und Varianten entstanden sind, stehen demjenigen, der einen Urtext zu finden glaubt, stets auch Textvarianten entgegen, die sich nicht recht einordnen lassen. Textverderbnis, Abschreibfehler und Veränderungen von Kopisten haben das ihre beigetragen. Trotz dieser Situation gibt es Aspekte, die unabhängig der textkritischen Diskussion festgehalten werden können:<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Siehe Kapitel 2.2.6.

<sup>126</sup> Nicht auszuschliessen ist, dass P<sup>66</sup> die Ursprungsvariante darstellt. Denn seine Singularität kann mit theologischen Schwierigkeiten erklärt werden, die im Übergang vom zweiten zum dritten Jahrhundert eine Klärung des Textsinns forderten (Problematik des Monarchianismus). Die unterschiedlichen Textvarianten würden dann vom einsetzenden Ringen in der Kirche zeugen, die Aussage verständlicher zu machen.

<sup>127</sup> Sowohl die Veränderung des neutrischen  $\omicron$  in ein Maskulinum als auch des maskulinen  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$  in ein Neutrum kann gut begründet werden (Anpassung an das neutrische  $\omicron$ ).

<sup>128</sup> Vielleicht muss damit gerechnet werden, dass bereits der Urtext fehlerhaft war und die schwer verständliche Textvariante A am Anfang stand. Dies würde die Schwierigkeiten in der Geschichte dieses Satzes erklären, aber die Frage nach dem Urtext gleichzeitig als Irrweg entlarven.

<sup>129</sup> Etwas anders P<sup>66</sup>.

- (1) Ob nun ὁ oder ὃς steht, jedes Mal ist der Vater der Gebende; entweder explizit durch das Pronomen ὃς / ὁ oder implizit im Verb δέδωκεν (3. Pers. Sg.).
- (2) Ob nun ὁ oder ὃς steht, δέδωκεν verlangt ein Objekt. Entweder ist es im Akkusativpronomen ὃ zu finden, in μείζον enthalten oder aber es bleibt unausgesprochen. Eine gewisse Unbestimmtheit des Gegebenen bleibt allenthalben.
- (3) Ob nun μείζον oder μείζων steht, der Vater ist stets ‚grösser‘ als der Sohn, entweder aufgrund der expliziten Nennung μείζων oder weil der Vater derjenige ist, der Christus etwas anvertraut hat und demzufolge ‚grösser‘ ist als dieser.<sup>130</sup>
- (4) Ob nun μείζον oder μείζων steht, dasjenige, was Jesus anvertraut ist, zeichnet sich durch Grösse aus. Nicht nur das Neutrum μείζον spricht davon, sondern auch, dass Jesus in V.28 mit dem Angebot von ewigem Leben ‚Grösstes‘ anbietet (göttliche Gaben).

Obwohl alle Textvarianten ähnliche Aspekte aufweisen,<sup>131</sup> bieten sie je eine nuancierte Argumentation.<sup>132</sup> Die Entscheidung für eine Variante ist schwierig. Mit NA<sup>28</sup> wird in dieser Arbeit Variante B der Vorzug gegeben. Es handelt sich um eine eher schwierige Lesart, die sowohl inhaltliche Fragen aufwirft als auch in der Textgeschichte früh anzutreffen ist. Auch die Veränderungen beim Pronomen und beim Komparativ lassen sich gut erklären.<sup>133</sup> Die Textgeschichte ist nachvollziehbar, auch wenn störend wirkt, dass diese Textvariante mit der Zeit verschwand. Die Schwierigkeit mit diesem Text hängt damit zusammen, dass der implizite Autor unterschiedliche Ziele mit V.29 verfolgt. Erstens ist an die kreative Textgestaltung zu erinnern (parallele Satzgestaltung).<sup>134</sup> Zweitens will der Vers dem Vorwurf begegnen, dass doch Gott jederzeit die Schafe Jesu entreissen könne (Nominativus pendens). Drittens will er dasjenige, was der Vater Jesus anvertraut hat, unbestimmt lassen respektive in der parallelen Darstellung des gleichen Wirkens in den beiden Sätzen beruhen lassen (Wirkeinheit: Lebensgabe, Schutzzusage). Und viertens will er betonen, dass mit dem Er-

<sup>130</sup> P<sup>66</sup> spricht von einem grundsätzlichen Geben des Vaters.

<sup>131</sup> Vgl. HOSKYNS. 389: „The general meaning of all the readings is, however, the same“.

<sup>132</sup> (a) Die doppelte Neutrum-Varianten (B) betont, dass der Vater Jesus ‚Grösstes‘ anvertraut hat. Diese Aussage bezieht sich implizit auf die vorausgehenden Zusagen. (c) Die doppelte Maskulinum-Variante (P<sup>66</sup>) rückt den Vater als Gebender ins Zentrum und spricht von seiner unüberbietbaren Grösse. Der Leser versteht dies als Begründung, wieso niemand die Schafe aus Jesu Hand entreissen kann. (b) Die Neutrum-Maskulinum-Variante (N) kombiniert die beiden ersten Gedankengänge. Was der Vater Jesus übergeben hat, offenbart gleichzeitig, dass er ‚grösser‘ ist als alles andere / alle anderen. (f) Mit der umgekehrten Genus-Kombination (A) rückt wiederum der Vater als Gebender ins Zentrum. Der Folgesatz ist unklar.

<sup>133</sup> Während ein neutrischer Anschluss (ὃ) zum johanneischen Stil passt, lässt sich eine spätere Veränderungen in Richtung Maskulinum gut begründen. Und das neutrische Komparativ μείζον ist ein Hapax legomena, dessen Anpassungen an ein Maskulinum plausibel ist.

<sup>134</sup> Siehe Kapitel 2.6.

scheinen Jesus ein ganz neues und unvergleichliches Lebensangebot in die Welt gekommen ist (πάντων μείζον). Die Kombination dieser verschiedenen Anliegen macht den Text schwerfällig. Und dies wiederum hat zum Ringen um eine verständlichere Variante in der Textgeschichte geführt.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Die Besonderheiten dieses Textzeugens sind: (a) Zum Vater als Gebender: Während in V.28a Jesus als Gebender bezeichnet wird (δίδωμι), rückt nun in V.29a der Vater in die Rolle des Gebers (δέδωκέν). Die Perfektform in V.29a zeigt dabei an, dass Jesus etwas in grundsätzlicher Weise übergeben worden ist. Aus diesem Anvertrauten schöpft Jesus und gibt es den Seinen weiter. (b) Zur Unbestimmtheit des Objekts: V.29 interessiert sich nicht um den konkreten Inhalt des Gegebenen. Aufgrund des Kontexts (V.28) ist an das göttliche Angebot von ‚ewigem Leben‘ und des ‚Nicht-entreissenkönnens‘ zu denken. (c) Zum Grössersein des Vaters: In der Neutrum-Neutrum-Varianten wird das Grössersein des Vaters nicht betont, ist aber im Akt des Übergebens enthalten (vgl. Joh 14,28). Trotz Einheitsaussage (V.30) wird der kategorische Unterschied zwischen Vater und Sohn bewahrt. (d) ‚Grösseres als alles‘ ist Jesus anvertraut: Der Bezugspunkt des Wortes ‚alles‘ ist unklar und eventuell mit ‚allem bisher Bekannten‘ wiederzugeben. Im Johannesevangelium wird Jesus jedenfalls mit Attributen ausgestattet, die traditionell Gott zustehen: Ihm ist alles (Joh 3,35), das ganze Gericht (Joh 5,22), Leben in sich selbst (Joh 5,26; 17,4), ewiges Leben (Joh 17,2), Gottes Namen (Joh 17,11f.) und Herrlichkeit (Joh 17,22.24) anvertraut. Vgl. auch Joh 16,15 (πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμά ἐστιν; alles, was der Vater hat ist mein); 17,10 (καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά; und alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, das ist mein).

# Literaturverzeichnis

## 1. Bibelausgaben

- BibleWorks. Software. Version 9.0.012j (SH). BibleWorks LCC 2013.  
Biblia Hebraica Stuttgartensia. Hrsg. von K. KITTEL et al. Stuttgart <sup>4</sup>1990.  
Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg im Br. 1980.  
Die Bibel. Die Heilige Schrift. Aus dem Grundtext übersetzt. Revidierte Elberfelder Bibel. Wuppertal 1986.  
Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 2000.  
Die Bibel. Zürcher Bibel. Zürich 2007.  
Évangile selon Jean [le papyrus du quatrième évangile, l'un des textes majeurs de la littérature chrétienne primitive]. Eingeleitet und übersetzt von J. ZUMSTEIN. Paris 2008.  
Novum Testamentum graece. Hrsg. von B. und K. Aland et al. Stuttgart <sup>27</sup>1993.  
Novum Testamentum graece. Hrsg. von B. und K. Aland et al. Stuttgart <sup>28</sup>2012.  
ROBINSON, M.A./PIERPONT, W.G. (Hg.): The New Testament in the original Greek. Byzantine text-form. Southborough 2005.  
Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Hrsg. von A. Rahlfs. 2 Bd. Stuttgart 1935.

## 2. Kommentare zum Johannesevangelium<sup>1</sup>

- BARRETT, C.K.: Das Evangelium nach Johannes. KEK Sonderband. Göttingen 1990.  
BECKER, J.: Das Evangelium nach Johannes. 2 Bd. ÖTBK 4. Gütersloh <sup>3</sup>1991.  
BROWN, R.E.: The Gospel according to John. 2 Bd. AncB 29. Garden City (Bd. 1: 1966; Bd. 2: 1970).  
BULTMANN, R.: Das Evangelium des Johannes. KEK 2. Göttingen <sup>20</sup>1985.  
CALVIN, J.: In Evangelium secundum Johannem commentarius. Hrsg. von H. Feld. Opera Exegetica XI/2. Genf 1998.  
–: Das *Evangelium* nach Johannes. Übersetzt von M. Trebesius. Johannes Calvins Auslegung der heiligen Schrift 14. Neukirchen-Vluyn 1964.  
DIETZFELBINGER, C.: Das Evangelium nach Johannes. 2 Bd. ZBK.NT 4. Zürich 2001.  
DODD, C.H.: The interpretation of the fourth Gospel. Cambridge 1954.  
HAENCHEN, E.: Das Johannesevangelium. Ein Kommentar. Aus den nachgelassenen Manuskripten hrsg. von U. Busse. Tübingen 1980.  
HOSKYN, E.C.: The fourth Gospel. Hrsg. von F.N. Davey. London <sup>2</sup>1947.  
KEENER, C.S.: The Gospel of John. A commentary. 2 Bd. Peabody 2003.  
LAGRANGE, M.-J.: Évangile selon Saint Jean. EtB. Paris 1925.  
LIGHTFOOT, R.H.: St. John's Gospel. Hrsg. von C.F. Evans. Oxford <sup>2</sup>1957.  
LINDARS, B.: The Gospel of John. NceB. London 1972.  
MOLONEY, F.J.: The Gospel of John. Hrsg. von D.J. Harrington. SaPaSe 4. Collegeville 1998.  
O'DAY, G.R.: The Gospel of John. Introduction, Commentary, and Reflections. NIB 9. Nashville 1995.  
SCHNACKENBURG, R.: Das Johannesevangelium. 4 Bd. HThK 4. Freiburg im Br. (Bd. 1: <sup>4</sup>1979; Bd. 2: 1971; Bd. 3: <sup>2</sup>1976).

---

<sup>1</sup> Kommentare werden mit Autor und Seitenzahl abgekürzt (z.B. BARRETT. 78).

- SCHNELLE, U.: Das Evangelium nach Johannes. ThHK 4. Leipzig <sup>3</sup>2004.  
 STIBBE, M.W.G.: John. A new biblical commentary. Sheffield 1993.  
 THEOBALD, M.: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12. RNT. Regensburg 2009.  
 THYEN, H.: Das Johannesevangelium. HNT. Tübingen 2005.  
 WENGST, K.: Das Johannesevangelium. ThKNT 4. 2. Bd. Stuttgart (Bd. 1: 2000; Bd. 2: 2001)  
 WESTCOTT, B. F.: The Gospel according to St. John. The authorized version with introduction and notes by B.F. Westcott. London <sup>7</sup>1889.  
 ZAHN, T.: Das Evangelium des Johannes. KNT 4. Leipzig <sup>6</sup>1921.  
 ZUMSTEIN, J.: L'Évangile selon Saint Jean. 2. Bd. CNT. Genf (Bd. 1: 2014; Bd. 2: 2007)

### 3. Quellen

#### 3.1 Christliche und pagane Texte (inkl. Josephus)

- AUGUSTINUS. *Erörterungen* zum Johannis-Evangelium in 124 Vorträgen (Homilien). Übersetzt von Dr. Heinrich Hand. Zweiter Theil (Schluß). Kempten 1878.  
 AUGUSTINUS. *Opera omnia*. Hrsg. von J.-P. Migne. PL 35. Paris 1841.  
 BEYER, K.: Die aramäischen *Texte* vom Toten Meer. Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Bd. 1. Göttingen 1984.  
 BOBICHON, P.: *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*. Par. 47,1–2. Fribourg 2003.  
 GIBSON, J.C.L.: Canaanite *myths* and legends. Edinburgh <sup>2</sup>1978.  
 DIERCKS, G. F.: Novatiani *opera* quae supersunt, nunc primum in unum collecta. CCSL 4. Turnhout 1972.  
 KISSEL, W.: Aulus *Persius* Flaccus. Satiren. Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern. Heidelberg 1990.  
 MARCUS, R.: *Josephus*. Jewish Antiquities, Books XII–XIV. London 1961.  
 MASON, S.: Life of *Josephus*. Translation and commentary. Flavius Josephus 9. Leiden 2001.  
 NIESE, B.: Flavii Josephi Opera. Antiquitatum Iudaicarum Libri XI–XV. Berlin 1955.  
 Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Band I/2. Texte zum Johannesevangelium. Hrsg. von U. Schnelle unter Mitarbeit von M. Labahn und M. Lang. Berlin 2001. (= NW I/2)  
 ORIGENES. Das *Evangelium* nach Johannes. Übersetzt und eingeführt von R. Gögler. Zürich 1959.  
 SCHNEEMELCHER, W.: Neutestamentliche *Apokryphen* in deutscher Übersetzung. Bd. 1. Evangelien. Tübingen <sup>5</sup>1987.  
 TERTULLIAN. Adversus Praxean. *Gegen Praxeas*. Im Anhang: Hippolyt. Contra Noëtum. Gegen Noët. Übersetzt und eingeleitet von H.-J. Sieben. FC 34. Freiburg im Br. 2001.  
 WYATT, N.: Religious *texts* from Ugarit. The words of Ilmilku and his colleagues. BiSe 53. Sheffield 1998.

#### 3.2 Rabbinische Texte

##### a. *Mischna*

- HOLTZMANN, O.: *Tamid* (Vom täglichen Gemeindeopfer). Text, Übersetzung und Erklärung. Giessen 1928.  
 KRUPP, M.: *Baba Kama*. Die Mischna. Ein Karem 2006.  
 –: *Megilla*. Die Mischna. Ein Karem 2002.  
 –: *Rosch ha-Schana*. Die Mischna. Ein Karem <sup>2</sup>2004.  
 –: *Taanit*. Die Mischna. Ein Karem 2003.

- : *Tamid*. Die Mischna. Ein Karem 2005.
- KÜBLER, R.: *Moed Qatan*. Die Mischna. Ein Karem 2003.
- : *Sukka*. Die Mischna. Ein Karem 2002.
- SCHRÖDER, B.: *Middot*. Die Mischna. Ein Karem 2009.
- STÖKL BEN EZRA, D.: *Bikkurim*. Die Mischna. Ein Karem 2011.
- TETZNER, L.: *Megilla*. Berlin 1968.

### *b. Tosefta*

- NEUSNER, J.: *Moed*. The Tosefta. New York 1981.
- : *Nezeqin*. The Tosefta. New York 1981.
- : *Zeraim*. The Tosefta. New York 1986.

### *c. Babylonischer Talmud*

- DANZIGER, H. et al.: *Tractate Bava Kamma*. Talmud bavli 38. Brooklyn 1995.
- DICKER, A. et al.: *Tractate Shabbos*. Bd. 1. Talmud bavli 3. Brooklyn <sup>3</sup>2008.
- HERZKA, E. et al.: *Tractate Sotah*. Talmud bavli 33. Brooklyn 2007.
- : *Tractate Succah*. Bd. 2. Talmud bavli 16. Brooklyn 1998.
- : *Tractate Yoma*. Bd. 2. Talmud bavli 14. Brooklyn 1998.
- KUBER, M. et al.: *Tractate Taanis*. Talmud bavli 19. Brooklyn 2006.
- NAIMAN, A.Z. et al.: *Tractate Menachos*. Talmud bavli 58. Brooklyn 2002.
- : *Tractate Rosh Hashanah*. Talmud bavli 18. Brooklyn <sup>2</sup>2009.
- : *Tractate Yoma*. Bd. 1. Talmud bavli 13. Brooklyn <sup>2</sup>2006.
- NEUBERGER, A. et al.: *Tractate Bava Kamma*. Talmud bavli 39. Brooklyn <sup>3</sup>2009.
- : *Tractate Horayos*. Talmud bavli 54. Brooklyn 2010.
- : *Tractate Pesachim*. Bd. 2. Talmud bavli 10. Brooklyn 1997.
- REISMAN, Y. et al.: *Tractate Eruvin*. Bd. 1. Talmud bavli 7. Brooklyn <sup>4</sup>2005.
- SCHNEIDER, I. et al.: *Tractate Avodah Zarah*. Bd. 2. Talmud bavli 53. Brooklyn 2009.
- SHULMAN, E.B. et al.: *Tractate Shabbos*. Bd. 2. Talmud bavli 4. Brooklyn <sup>3</sup>2009.
- STEINSALTZ, A.: *Shabbat*. Bd. 1. Koren Talmud Bavli. Jerusalem 2012.
- WEINER, M.: *Tractate Arachin*. Talmud bavli 67. Brooklyn <sup>2</sup>2008.
- ZLOTOWITZ, G. et al.: *Tractate Megillah*. Talmud bavli 20. Brooklyn 2007.
- : *Tractate Moed Katan*. Talmud bavli 21. Brooklyn <sup>2</sup>2009.

### *d. Jerusalemer Talmud*

- HECKER, F.: *Bikkurim*. Erstlingsfrüchte. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1,11. Tübingen 2011.
- HÜTTENMEISTER, F.G.: *Orla*. Unbeschnittene Bäume. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1,10. Tübingen 2009.
- NEUSNER, J.: *Yerushalmi tractate Baba Mesia*. South Florida academic commentary series 131. Atlanta 1999.
- : *Yerushalmi tractate Baba Qamma*. South Florida academic commentary series 130. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Berakhot*. South Florida academic commentary series 108. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Megillah*. South Florida academic commentary series 118. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Moed Qatan*. South Florida academic commentary series 121. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Nedarim*. South Florida academic commentary series 125. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Rosh Hashanah*. South Florida academic commentary series 119. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Shabbat*. South Florida academic commentary series 109–110. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Sukkah*. South Florida academic commentary series 115. Atlanta 1998.
- : *Yerushalmi tractate Taanit*. South Florida academic commentary series 117. Atlanta 1998.
- ULMER, R.: *Maaserot*. Zehnte. Maaser Sheni. Zweiter Zehnt. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1,7–8. Tübingen 1996.
- WEWERS, G.A.: *Makkot*. Geisselung. Shevuot. Schwüre. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4,5–6. Tübingen 1983.
- : *Terumot*. Priesterhebe. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1,6. Tübingen 1985.

WEWERS, G.A./HÜTTENMEISTER, F.G.: *Demai*. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1,3. Tübingen 1995.

*e. Midraschim, Piskas, Sammelwerke etc.*

- BÖRNER-KLEIN, D.: Die *Midraschim* zu *Ester*. Rabbinische Kommentare zum Buch Ester. Bd. 2. Leiden 2000.
- BRAUDE, W.G.: *Pesikta rabbati*. Discourses for feasts, fasts and special Sabbaths. YJS 18. New Haven 1968.
- BRAUDE, W.G./KAPSTEIN, I.J.: *Pesikta de-Rab Kahana*. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal days. Philadelphia <sup>2</sup>1978.
- FREEDMAN, H.: *Midrash Rabbah*. Numbers. Bd. 2. Translated by J.J. Slotki. London 1983.
- GANZFRIED, S.: *Kitzur Shulchan Aruch*. The Code of the Jewish Law. Brooklyn 2010.
- GRUBER, M. Irwin: *Rashi's commentary on Psalms*. Philadelphia 2007.
- JÜDISCHER VERLAG (Hg.): *Moaos zur*. Ein Chanukkahbuch. Berlin 1918.
- KERN-ULMER, B.: The *Midrashim* for Hanukkah: A Survey and a Sample Analysis. In: J. Neusner (Hg.). *Approaches to ancient Judaism*. Bd. 3. Atlanta 1993 (163–178).
- MAIMONIDES: *Mishneh torah*. Hilchot Ta'anot Hilchot Megillah VaChanukah. A new translation with commentaries and notes by Rabbi Eliyahu Touger. New York 1991.
- MÜLLER, J.: *Masseket Soferim*. Der talmudische Tractat der Schreiber. Eine Einleitung in das Studium der althebräischen Graphik, der Masora und der altjüdischen Liturgie. Leipzig 1878.
- NEUSNER, J.: *Genesis Rabbah*. The Judaic commentary to the book of Genesis. A new American translation. Parashiyyot Thirty-Four through Sixty-Seven on Genesis 8:15 to 28:9. BJSt 2. Atlanta 1985.
- NOAM, V.: The *Miracle* of the Cruse of Oil. The Metamorphosis of a Legend. HUCA 73. Cincinnati 2002 (191–226).

#### 4. Sekundärliteratur

##### (Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel, Kommentare)

- AALEN, Sverre: Die *Begriffe* ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus. Oslo 1951.
- ABECASSIS, A.: The Jewish *Miracle*. SIDIC 21/2, 1988. 4–8.
- ABEL, F.-M.: La *fête* de la Hanouca. RB 53, 1946. 538–546.
- ACKERMANN, J.S.: The Rabbinic *Interpretation* of Psalm 82 and the Gospel of John: John 10:34. HTR 59/2, 1966 (186–191).
- ALAND, B.: Art. *Marcion*. TRE 22. 1992. 89–101.
- ALAND, K./ALAND, B.: Der *Text* des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttgart 1982.
- ATTRIDGE, H.W.: *Temple, Tabernacle, Time and Space* in John and Hebrews. Early Christianity 1/2. 2010. 261–274.
- : A Literary *Orientation* to the Fourth Gospel. In: Ders. (Hg.). *Essays on John and Hebrews*. WUNT 264. Tübingen 2010. 61–78.
- AUGENSTEIN, J.: ‚Euer *Gesetz*‘ – Ein Pronomen und die johanneische Haltung zum Gesetz. ZNW 88. 1997. 311–313.
- BALZ, H.: Art. *Melchisedek*. III. Neues Testament. TRE 22. 1992. 420–423.
- : Art. *ἐγκαίνια*. EWNT. <sup>3</sup>2011. 910–911.
- : Art. *κυκλῶν*. EWNT. <sup>2</sup>1981. 808–809.
- BAMMEL, E.: ‚John did no *Miracle*‘. In: C.F.D. Moule (Hg.). *Miracles*. Cambridge Studies in their Philosophy and History. London <sup>2</sup>1966. 181–202.



- BERGER, K.: Hellenistische *Gattungen* im Neuen Testament. ANRW 25.2. Berlin 1984. 1031–1432.
- : *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. UTB 2532. Tübingen 2005.
- BERGMEIER, R.: *Glaube als Gabe nach Johannes*. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinarianischen Dualismus im vierten Evangelium. BWANT 112. Stuttgart 1980.
- BERNHARDT, K.-H.: Art. *Melchisedek*. I. Altes Testament. TRE 22. 1992. 414–417.
- BERTRAM, G.: Art. *ἐργον*. ThWNT 2. 1935. 631–653.
- BEUTLER, J.: Literarische *Gattungen* im Johannesevangelium. Ein Forschungsbericht 1919–1980. ANRW 25.3. Berlin 1985. 2506–2568.
- : ‚Ich habe gesagt: Ihr seid *Götter*‘. Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36. In: G. Gäde/P. Knauer (Hg.): Hören – Glauben – Denken (FS P. Knauer). Theologie: Forschung und Wissenschaft 14. Münster 2005. 101–113.
- BIRDSALL, J. N.: *John* x. 29. JThS 11. 1960. 342–344.
- BLOCH, A.P.: The biblical and historical *background* of the Jewish holy days. New York 1978.
- BÖCHER, O.: Art. *Licht* und Feuer. I. Religionsgeschichtlich. TRE 21. 1991. 83–90.
- : Art. *Licht* und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum. TRE 21. 1991. 90–97.
- : Art. *Licht* und Feuer. III. Neues Testament. TRE 21. 1991. 97–107.
- BÖHM, T.: Art. *Monarchianismus*. RGG<sup>4</sup> 5. 2002. 1405–1408.
- BOUSSET, W.: Die *Offenbarung* Johannis. KEK. Göttingen <sup>6</sup>1906.
- BRAUNSTEIN, S.: Art. *Hanukkah Lamp*. EJ 8. <sup>2</sup>2007. 333–335.
- BROOKE, G.J.: *Luke, John, and the Dead Sea Scrolls*. In: M.L. Coloe (Hg.). *John, Qumran, and the Dead Sea scrolls. Sixty years of discovery and debate*. EJIL 32. Leiden 2012. 69–91.
- BRUNSON, A.C.: *Psalms 118 in the Gospel of John*. An intertextual study on the new Exodus pattern in the theology of John. WUNT 2.158. Tübingen 2003.
- BÜHNER, J.-A.: *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung. Tübingen 1977.
- BUSSE, A.: *Peripatos* und Peripatetiker. Hermes 61. 1926. 335–342.
- CLIFFORD, R.J.: *Psalms 1–72*. AOTC. Nashville 2002.
- CONZELMANN, H./LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. UTB 52. Tübingen <sup>14</sup>2004.
- CORRENS, D.: *Die Mishna*. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition. Wiesbaden 2005.
- CRAIGIE, P.C.: *Psalms 1–50*. WBC 19. Waco 1983.
- CULPEPPER, R.A.: *Anatomy of the fourth gospel*. A study in literary design. FoFa. Philadelphia 1983.
- DAHOD, M.: *Psalms I*. 1–50. AncB 17. Garden City <sup>5</sup>1973.
- : *Psalms II*. 51–100. AncB 17. Garden City <sup>3</sup>1970.
- DAISE, M.A.: *Feasts in John*. Jewish festivals and Jesus’ ‚Hour‘ in the Fourth Gospel. Tübingen 2007.
- DAUER, A.: *Spuren der (synoptischen) Synedriumsverhandlung im 4. Evangelium*. Das Verhältnis zu den Synoptikern. In: A. Denaux (Hg.). *John and the Synoptics*. BETL 101. Leuven 1992. 307–339.
- DE JONGE, M. /VAN DER WOUDE, A.S.: 11Q *Melchizedek* and the New Testament. NTS 12. 1966. 301–326.
- DEISSLER, A.: *Die Psalmen*. Düsseldorf <sup>7</sup>1993.
- DEL MEDICO, H.E.: *Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim*. VT 15. 1965. 238–270.
- DELLING, G.: *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*. Göttingen 1972.
- DENNERT, B.C.: *Hanukkah and the Testimony of Jesus’ Works (John 10:22–39)*. JBL 132/2. 2013. 431–451.
- DOMMERSHAUSEN, W.: Art. *הַנֵּחַן*. ThWAT 3. 1982. 20–22.
- DRIJVERS, H.J.W.: Art. *Salomo/Salomoschriften*. III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos. TRE 29. 1998. 730–732.
- DU RAND, J.A.: A syntactical and narratological *reading* of John 10 in coherence with chapter 9. In: J. Beutler/R.T. Fortna (Hg.): *The shepherd discourse of John 10 and its context*. Cambridge 1991. 94–115.
- EARL, S.D.: ‚(Bethany) beyond the Jordan‘: The Significance of a Johannine Motif. NTS 55. 2009. 279–294.
- ELBOGEN, I.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim <sup>4</sup>1962.

- EMERTON, J.A.: Some New Testament *Notes*. I. The Interpretation of Psalm Ixxxii in John x. JThS 11. 1960. 329–332.
- : *Melchizedek* and the Gods: Fresh evidence for the Jewish Background of John X.34–36. JThS 17. 1966. 399–401.
- FELDMEIER, R./SPIECKERMANN, H.: *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. Topoi Biblischer Theologie 1. Tübingen 2011.
- FELSCH, D.: *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung*. WUNT 2.308. Tübingen 2011.
- FITZMYER, J.A.: Further Light on *Melchizedek* from Qumran Cave 11. JBL 86. 1967. 25–41.
- FOAKES-JACKSON, F.J.: *The Acts of the apostles. The Beginnings of Christianity* 1. London 1933.
- FREY, J.: Auf der *Suche* nach dem Kontext des vierten Evangeliums. In: Ders./U. Schnelle (Hg.): *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*. WUNT 175. Tübingen 2004. 3–45.
- : Das *Bild* ‚der Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde. In: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.). *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler). Paderborn 2004. 33–53.
- : Die johanneische *Eschatologie* III. WUNT 117. Tübingen 2000.
- : Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen. ThLZ 133/7.8. 2008. 743–760.
- : *Temple* and Identity in early Christianity and in the johannine Community: Reflections on the ‚Parting of the Ways‘. In: D.R. Schwartz/Z. Weiss (Hg.). *Was 70 CE a Watershed Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. Leiden 2012. 447–507.
- FRYE, N.: *Anatomy of criticism. Four essays*. Princeton 1957.
- GARSKÝ, Z.: *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern*. WUNT 2.325. Tübingen 2012.
- GLASL, F.: *Konfliktmanagement*. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater. Organisationsentwicklung in der Praxis 2. Bern <sup>7</sup>2002.
- GOODMAN, P.: *The Hanukkah anthology*. Philadelphia <sup>2</sup>1981.
- GUILDING, A.: *The Fourth Gospel and Jewish worship. A study of the relation of St. John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system*. Oxford 1960.
- HANSON, A.T.: John's *Citation* of Psalm LXXXII. John X.33–36. NTS 11. 1965. 158–162.
- : John's *Citation* of Psalm LXXXII. *Reconsidered*. NTS 13. 1967. 363–367.
- HARTENSTEIN, F.: Art. *Symbol*. I. Alttestamentlich. In: O. Wischmeyer/S. Luther (Hg.). *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*. Berlin 2009. 574.
- HENGEL, M./FREY, J./BLOEDHORN, H.: *Judaica, Hellenistica et Christiana*. WUNT 109. Tübingen 1999.
- HERR, M.D.: Art. *Hanukkah*. EJ 8. <sup>2</sup>2007. 331–333.
- HOCHFELD, S.: *Die Entstehung des Hanukkafestes*. ZAW 22. 1902 (264–284).
- HOMMEL, H.: *Pantokrator*. In: Ders. (Hg.). *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. WUNT 31. Tübingen 1983. 131–177.
- HÖPFL, H.: *Das Chanukafest*. Bib. 46/3. 1922. 165–179.
- HOSSFELD, F.-L./ZENER, E.: *Die Psalmen* I. Psalm 1–50. NEB.AT 29. Würzburg 1993.
- : *Die Psalmen* II. Psalm 51–100. NEB.AT 40. Freiburg im Br. 2000.
- JEREMIAS, J.: *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*. Neukirchen-Vluyn 1970.
- JOHNSON, B.D.: *The Jewish feasts and questions of historicity in John 5–12*. In: P.N. Anderson (Hg.). *John, Jesus, and history*. SBL 2. Atlanta 2007. 117–129.
- JUNGKUNTZ, R.: *An Approach to the Exegesis of John 10:34–36*. CTM 35. 1964. 556–565.
- JÜNLING, H.W.: *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82*. SBS 38. Stuttgart 1969.
- KAMMLER, H.-C.: *Die ‚Zeichen‘ des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31*. In: O. Hofius/Ders. (Hg.). *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*. WUNT 88. Tübingen 1996. 191–211.

- KEEL, O.: Die *Geschichte* Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. OLB 4,1. Göttingen 2007.
- KERR, A.R.: The *temple* of Jesus' body. The temple theme in the gospel of John. JSNTS 220. London 2002.
- KOWALSKI, B.: Die *Hirtenrede* (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums. SBB 31. Stuttgart 1996.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen*. Bd. 1. Psalmen 1–59. BKAT 15. Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1989.
- : *Psalmen*. Bd. 2. Psalmen 60–150. BKAT 15. Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978.
- KRIENER, T.: ‚Glauben an Jesus‘ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes. NThDH 29. Neukirchen-Vluyn 2001.
- KRUPP, M.: *Einleitung* in die Mischna. Ein Karem 2002.
- KÜCHLER, M./STAUB, U.: *Jerusalem*. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. OLB 4,2. Göttingen 2007.
- LABAHN, M./LANG, M.: *Johannes* und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990. In: J. Frey/U. Schnelle (Hg.). Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive. WUNT 175. Tübingen 2004. 443–515.
- LESZYNSKY, R.: Das *Laubhüttenfest* Chanukka. MGWJ 55. 1911. 400–418.
- MACH, D.: Art. *Feste* und Feiertage. III. Judentum. TRE 11. 1983. 107–115.
- MAIER, J.: Art. *Mose ben Maimon* (Maimonides). TRE 23. 1993. 357–362.
- : Zur *Verwendung* der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat). In: H. Becker/R. Kaczynski (Hg.). Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. PiLi 1–2. Sankt Ottilien 1983. 55–90.
- : Das jüdische *Verständnis* des Psalmes 82 und das Zitat aus Ps 82,6a in Joh 10,34–35. In: K. Huber/M. Hasitschka (Hg.). Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge (FS M. Hasitschka). Münster 2008. 15–28.
- MANTEL, H.: Art. *Fastenrolle*. TRE 11. 1983. 59–61.
- MARGUERAT, D./BOURQUIN, Y./DURRER, M.: How to read Bible *stories*. An introduction to narrative criticism. London 1999.
- MARTIN, V.: *Papyrus* Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1–14. Bbod 5. Cologny-Genève 1956.
- MAYER, G.: Art. *Josephus* Flavius. TRE 17. 1988. 258–264.
- MENKEN, M.J.J.: The use of the *Septuagint* in three quotations in John. Jn 10,34; 12,38; 19,24. In: C.M. Tuckett (Hg.). The scriptures in the gospels. BETL 131. Leuven 1997. 367–393.
- : Die jüdischen *Feste* im Johannesevangelium. In: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.). Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler). Paderborn 2004. 269–286.
- MERZ, A.: Die fiktive *Selbstausslegung* des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe. NTOA 52. Göttingen 2004.
- METZENTHIN, C.: *Jesaja-Auslegung* in Qumran. Zürich 2010.
- METZGER, B.M.: A textual *commentary* on the Greek New Testament. Stuttgart <sup>2</sup>1994.
- MEYER, H.J. (Hg.): Meyers *Grosses Konversations-Lexikon*. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Bd 5. Leipzig <sup>6</sup>1903.
- MICHAELIS, W.: Art. *σκηνή*. ThWNT 7. 1964. 369–383.
- : Art. *λιθάριον*. ThWNT 4. 1942. 271–272.
- MITTMANN-RICHERT, U.: Historische und legendarische *Erzählungen*. JSHRZ 6/Supplementa. Gütersloh 2000.
- MOLONEY, F.J.: *Signs and shadows*. Reading John 5–12. Minneapolis 1996.
- MORGENSTERN, J.: The *Chanukkah* Festival and the calendar of ancient Israel. HUCA 20. 1947. 1–136.
- NEUSNER, J. (Hg.): *Approaches* to ancient Judaism. Atlanta 1993.
- NEYREY, J.H.: ‚I said: You are *Gods*‘: Psalm 82,6 and John 10. JBL 108. 1989. 647–663.
- NODET, È.: La *Dédicace*, les Maccabées et le Messie. RB 93. 1986. 321–375.
- NOTH, M.: *Könige*. BKAT 9/1. Neukirchen-Vluyn 1968.
- OBERMANN, A.: Die christologische *Erfüllung* der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate. Tübingen 1996.

- ÖHLER, M.: Die *Steinigung* Jesu. Spontane Gewalt in Joh 8 und 10. In: F. Schweitzer (Hg.). Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.–22. September 2005 in Berlin. VWGTh 29. Gütersloh 2006. 396–412.
- ØSTENSTAD, G.: The *Structure* of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively? STL 45. 1991. 33–55.
- OTTO, E.: Art. *Feste* und Feiertage. II. Altes Testament. TRE 11. 1983. 96–106.
- PAL, K.: *Entstehung* und Entwicklung des Hanukkahfestes. In der zeitlichen Periode vom 2. Jh. v.d.Z. bis 5. Jh. n.d.Z. München 2010.
- PALLIS, A.: *Notes* on St. John and the Apocalypse. Oxford 1926.
- PANCARO, S.: The *law* in the fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John. NT.S 42. Leiden 1975.
- PERROT, C.: The *Reading* of the Bible in the Ancient Synagogue. In: H. Sysling/M.J. Mulder (Hg.). Mikra. Text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and early Christianity. Assen 1988. 137–159.
- POIRIER, J.C.: *Hanukkah* in the Narrative Chronology of the Fourth Gospel. NTS 54. 2008. 465–478.
- POLLARD, T.E.: The *Exegesis* of John x. 30 in the Early Trinitarian Controversies. NTS 3. 1957. 334–349.
- PROVAN, I.W.: 1 and 2 *Kings*. NIBCOT 7. Peabody 1995.
- RANKIN, O.S.: The *origins* of the festival of Hanukkah. The Jewish New-Age festival. Edinburgh 1930.
- RATSCHOW, C.H.: Art. *Altar*. I. Religionsgeschichtlich. TRE 2. 1978. 305–308.
- REGEV, E.: *Hanukka* and the Temple of the Maccabees: Ritual and Ideology from Judas Maccabeus to Simon. JSQ 15. 2008. 87–114.
- REICKE, B.: Art. *Tempelweihfest*. BHH 3. 1966. 1951.
- REIF, S.C.: Art. Dedicated to חנוכה. VT 22. 1972. 495–501.
- RENGSTORF, K.H.: Art. σήμερον. ThWNT 7. 1964. 199–261.
- RINKE, J.: *Kerygma* und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindegeschichte. Freiburg im Br. 1997.
- RUCKSTUHL, E./DSCHULNIGG, P.: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums. NTOA 17. Freiburg 1991.
- RUDOLPH, A.: ‚Denn wir sind jenes Volk...‘. Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. Hereditas 15. Bonn 1999.
- SABBE, M.: *John 10* and its Relationship to the Synoptic Gospels. In: J. Beutler/R.T. Fortna (Hg.). The shepherd discourse of John 10 and its context. Cambridge 1991. 75–93.
- SALTERS, R.B.: *Psalms* 82,1 and the Septuagint. ZAW 103. 1991. 225–239.
- SÄRKIÖ, P.: Art. *Salomo*/Salomoschriften. I. Altes Testament. TRE 29. 1998. 724–727.
- SARNA, N.M.: Art. *Hallel*. EJ 8. 2007. 279–280.
- SATAKE, A./WITULSKI, T.: Die *Offenbarung* des Johannes. KEK 16. Göttingen 2008.
- SCHAPDICK, S.: Auf dem *Weg* in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Joh 4,1–42) im Kontext des Johannesevangeliums. BBB 126. Berlin 2000.
- SCHENKE, L.: Joh 7–10: eine dramatische *Szene*. ZNW 71. 1980. 172–192.
- SCHLERITT, F.: Der vorjohanneische *Passionsbericht*. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29. BZNW 154. Berlin 2007.
- SCHMIDT, P.L.: Art. Aulus P. *Flaccus*. DNP 9. 2000. 618–620.
- SCHNELLE, U.: Die *Tempelreinigung* und die Christologie des Johannesevangeliums. NTS 42. 1996. 359–373.
- : Aus der *Literatur* zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung. ThR 75/3. 2010. 265–303.
- SCHOLTISSEK, K.: *In ihm sein* und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. Freiburg im Br. 2000.
- SCHUCHARD, B.G.: *Scripture* within scripture. The interrelationship of form and function in the explicit Old Testament citations in the gospel of John. SBLDS 133. Atlanta 1992.
- SCHUNK, K.-D.: Art. *Makkabäer*/Makkabäerbücher. TRE 21. 1991. 736–745.

- SIGGELKOW-BERNER, B.: Die jüdischen *Feste* im Bellum Judaicum des Flavius Josephus. WUNT 2.306. Tübingen 2011.
- SKOLNIK, F. (Hg.): Art. *Al Ha-Nissim*. EJ 1. <sup>2</sup>2007. 655.
- : Art. *Scroll of Antiochus*. EJ 18. <sup>2</sup>2007. 213–215.
- SÖDING, T.: Die *Schrift* als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f. In: K. Backhaus/J. Ernst (Hg.). *Schrift und Tradition* (FS J. Ernst). Paderborn 1996. 343–371.
- STEIN, S.: The *Liturgy* of Hanukkah and the first two Books of Maccabees. I. JJS 5/3. 1954. 100–106.
- : The *Liturgy* of Hanukkah and the first two Books of Maccabees. II. JJS 5/4. 148–155.
- STEINS, G.: Art. *Tempelweihfest*. NBL 3. Zürich 2001. 814–815.
- STEMBERGER, G.: *Einleitung* in Talmud und Midrasch. München <sup>9</sup>2011.
- STIBBE, M.W.G.: John as *storyteller*. Narrative criticism and the fourth gospel. Cambridge 1992.
- : John's *gospel*. New Testament readings. London 1994.
- STRACK, H.L./BILLERBECK, P.: Das Evangelium nach Matthäus. Bill. 1. München 1922. (= BILL. I)
- : Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Bill. 2. München 1924. (= BILL. II)
- STUDENOVSKÝ, Z.: ‚Dort werdet ihr ihn sehen‘ (Mk 16,7). Der Weg Jesu nach Galiläa bei Johannes und Markus. In: J. Frey/U. Schnelle (Hg.). *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*. WUNT 175. Tübingen 2004. 517–558.
- TATE, M.E.: *Psalms 51–100*. WBC 20. Dallas 1990.
- THEOBALD, M.: Der johanneische *Osterglaube* und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20). In: Ders. *Studien zum Corpus Iohanneum*. WUNT 267. Tübingen 2010. 443–471.
- THYEN, H.: *Johannes 10* im Kontext des vierten Evangeliums. In: Ders. (Hg.): *Studien zum Corpus Iohanneum*. WUNT 214. Tübingen 2007. 134–154.
- TROTTER, J.M.: *Death of the [Elohim] in Psalm 82*. JBL 131/2. 2012. 221–239.
- URBAN, C.: Das *Menschenbild* nach dem Johannesevangelium. Grundlagen johanneischer Anthropologie. WUNT 2.137. Tübingen 2001.
- VAN DEN HOEK, A.: ‚I said, you are Gods...‘. The significance of Psalm 82 for some early Christian authors. In: L.V. Rutgers (Hg.). *The use of sacred books in the ancient world*. CBET 22. Leuven 1998. 203–219.
- VAN HENTEN, J.W.: Art. *Makkabäerbücher*. RGG<sup>4</sup> 5. 2002. 702–705.
- VANDERKAM, J.C.: 2 *Maccabees 6,7a* and calendrical change in Jerusalem. JSJ 12/1. 1981. 52–74.
- : *John 10* and the Feast of the Dedication. In: Ders. (Hg.). *From revelation to canon. Studies in the Hebrew Bible and second temple literature*. Leiden 2000. 145–156.
- : *Hanukkah*: Its timing and significance according to 1 and 2 Maccabees. In: Ders. (Hg.): *From revelation to canon. Studies in the Hebrew Bible and second temple literature*. Leiden 2000. 128–144.
- WAHLDE, U.C. von: The *Witnesses* to Jesus in John 5,31–40 and Belief in the Fourth Gospel. CBQ 43/3. 1981. 385–404.
- : *Literary structure* and theological argument in three discourses with the jews in the fourth gospel. JBL 103. 1984. 575–584.
- WHITTAKER, J.: A Hellenistic *Context* for Jo 10,29. VigChr 24. 1970. 241–260.
- WILES, M.F.: The spiritual *Gospel*. The interpretation of the fourth Gospel in the early church. Cambridge 1960.
- WILLI, T.: Art. *Melchisedek*. II. Judentum. TRE 22. 1992. 417–420.
- WÜRTHEIN, E.: Der *Ursprung* der prophetischen Gerichtsrede. ZThK 49. 1952. 1–16.
- WYLLER, E.A.: In *Solomon's Porch*: A Henelological Analysis of the Archtectonic of the Fourth Gospel. STL 42. 1988. 151–167.
- ZEITLIN, S.: *Hanukkah*: Its Origin and its Significance. JQR 29/1. 1938. 1–36.
- ZELYCK, L.R.: *John* among the other gospels. The reception of the fourth gospel in the extra-canonical gospels. WUNT 2.347. Tübingen 2013.
- ZIMMERMANN, R.: *Metapherntheorie* und biblische Bildersprache. Ein methodischer Versuch. ThZ 56. 2000. 108–133.
- : *Paradigmen* einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung. In: J. Frey/J. Rohls/Ders. (Hg.). *Metaphorik und Christologie*. TBT 120. Berlin 2003. 1–34.

- : *Christologie* der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10. Tübingen 2004.
- : Im *Spielraum* des Verstehens. Chancen einer integrativen Gleichnishermeneutik. In: Ders. Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte. WUNT 231. Tübingen 2008. 3–24.
- : Art. *Metapher*. II. Neutestamentlich. In: O. Wischmeyer/S. Luther (Hg.). Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte. Berlin 2009. 377–378.
- : Art. *Symbol*. II. Neutestamentlich. In: O. Wischmeyer/S. Luther (Hg.). Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte. Berlin 2009. 574–575.
- ZUMSTEIN, J.: Die *Endredaktion* des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21). In: Ders. (Hg.). Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Übersetzung von Esther Straub. Zürich 1999. 192–216.
- : *Ausgrenzung* aus dem Judentum und Identitätsbildung im Johannesevangelium. In: F. Schweitzer (Hg.). Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.–22. September 2005 in Berlin. VWGTh 29. Gütersloh 2006. 383–393.
- : Das hermeneutische *Problem* der johanneischen Metaphern am Beispiel der Hirtenrede (Joh 10). In: D. Sänger/U. Mell (Hg.). Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur. WUNT 198. Tübingen 2006. 159–175.
- : ‚Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist‘. Fiktion und Historie in der johanneischen Vita Jesu. In: E. Ebel/S. Vollenweider (Hg.). Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien einer dialektischen Konstellation. AThANT 102. Zürich 2012. 35–54.

## 5. Hilfsmittel

- BAUER, W./ALAND, K.: Griechisch-deutsches *Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin <sup>6</sup>1988.
- BLASS, F./DEBRUNNER, A.: *Grammatik* des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen <sup>15</sup>1979.
- Dtv-Lexikon. Ein Konversationslexikon in 20 Bänden. Bd. 5. München 1976.
- Duden – das Fremdwörterbuch. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln. Bd. 5. Mannheim <sup>9</sup>2007.
- GESENIUS, W.: Hebräisches und aramäisches *Handwörterbuch* über das Alte Testament. Berlin <sup>17</sup>1962.
- HAUBECK, W./SIEBENTHAL, H. von: Neuer *sprachlicher Schlüssel* zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte. Giessen 1997.
- HOFFMANN, E.G./SIEBENTHAL, H. von: Griechische *Grammatik* zum Neuen Testament. Riehen <sup>2</sup>1990.
- KASOWSKI, C.J.: *Concordantiae totius Mischnae*. Bd. 1. Frankfurt 1927.
- : *Thesaurus Thosephthae*. Bd. 3. Jerusalem 1942.
- : *Thesaurus Talmudis*. Concordantiae Verborum quae in Talmude Babylonico reperiuntur. Bd. 14. Jerusalem 1965.
- KOSOVSKY, M.: *Concordance to the Talmud Yerushalmi* (Palestinian Talmud). Jerusalem 1984.
- LIDDELL, H.G./SCOTT, R.: A Greek-English *lexicon*. Oxford 1996.
- PREISIGKE, F./KIESSLING, E.: *Wörterbuch* der griechischen Papyrusurkunden. Mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Aegypten. Wiesbaden 1925–2000.
- RIENECKER, F.: *Sprachlicher Schlüssel* zum Griechischen Neuen Testament. Giessen <sup>17</sup>1984.
- SCHWERTNER, S.M.: IATG<sup>3</sup> – Internationales *Abkürzungsverzeichnis* für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. Berlin <sup>3</sup>2014.

## 6. Abkürzungen

Abkürzungen im Literaturverzeichnis, siehe IATG<sup>3</sup>.

Abkürzungen der biblischen, ausserkanonischen und rabbinischen Schriften, siehe RGG<sup>4</sup>.